

كتاب الشعب (12)
سلسلة تحقق اشتراكية الثقافة
1981

الانفصال الحضاري

الشركة العربية للتوزيع والإعلان والمطابع



الانفصال الحضاري



كتاب الشعب

جمعة المهدي الفزاني

الانفصال الحضاري

منشورات
الكتاب والتوزيع والإعلان والمطابع

العدد 12 يوليو 1981

الطبعة الأولى

1981 م

المحتويات

مقدمة

رؤية للماضي والحاضر
من أجل المستقبل

د . غالي شكري

(1)

يصلنا هذا الكتاب في الوقت المناسب تماماً . فلوحة الفكر العربي المعاصر ـ وخاصة منذ العام 1967 إلى وقتنا الحاضر ـ هي لوحة ناقصة . . . بمعنى أن الخطوط الواضحة فيها ليست هي كل الخطوط المضمرة في حركة الواقع العربي . لا زالت هناك قطاعات واسعة من الجماهير والمتغيرات والوقائع والمصالح ، لم تعبر عن نفسها

بـوضوح ، ومن ثم فقـد غابت أو تكـاد تغيب خطوطها عن لوحة الفكر العربي المعاصر .

وازعم في هذا التقديم الموجز أن هذا الكتاب للأستاذ جمعة المهدي الفزاني يملأ بعض النقص في اللوحة المذكورة ، لأنه لا يكرر التعبير بمصطلحات جديدة عن تيارات سبق لها التعبير والبروز وأحياناً السيادة . ولكنه يصوغ رؤية لتيـار لم تتوفـر له الأصوات العالية بعد ، لم يبرز ولم يسد بعد .

انـه التيار الـذي يحـاول جـاهـداً أن يقـول ببساطة :

- ان القبول المطلق بالحضارة الغربية الحديثة قد أدى بنـا إلى الإنفصال الحضـاري عن ذاتنـا القومية ،وأدى بغيرنا أن يغزو فكرنا ووجداننـا وواقعنا .
- وان الرفض المطلق للحضارة الغربية الحديثة قد

تم من منطلقات سلفية* تتشبث بالماضي دون أن تطل على الحاضر فضلاً عن المستقبل ، ومن ثم فقد أدت بنا هي الأخرى إلى الأنغلاق فالإنفصال الحضاري عن العصر ، بحيث يسَّرت ـ بتكريس التخلف ـ للغزو الأجنبي أن يستكمل مهامه .

- وأن المرحلة التوفيقية ـ الاصلاحية ـ قد انتهت موضوعياً بجملة الهزائم التي توّجتها هزيمة 1967 فما كان من الممكن للتوفيق أو الاصلاح الذي يأخذ من الماضي ومن الغرب أخذاً كمياً أن يطول به الأمد أو أن يصمد أمام عوادي الزمن . . . لأن المطلوب دائماً هو الأخذ النوعي أولاً ، والإضافة النوعية ثانياً .
- ومنها ، وبها يمكن الحفاظ على الذات القومية من ناحية ، والتفاعل أو المشاركة في بناء الحضارة الحديثة من ناحية أخرى .

هذه هي النقاط الأساسية التي يطرحها الأستاذ جمعة لعزازي في كتابه هذا عن « الانفصال الحضاري » . وقد أوجزتها لأن القارىء سيجد تفصيلاتها بين دفتيّ الكتاب .

وأحب أن أقول على الفور :

1 - انني أوافق المؤلف على هذا التصنيف موافقة تامة من حيث الجوهر ، وان اختلفنا في تجسيد هذا الجوهر . أي في أسلوب بنائه الفكري . وهو اختلاف مشروع وموضوعي .

2 - إن الكاتب بهذا التصنيف إنما يستلهم في إقامة رؤياه جوهر الحضارة العربية الاسلامية في ذروة مجدها ، لأنها الحضارة التي رفضت الانصياع المطلق لحضارة « الآخر » ، كما رفضت الانغلاق على ماضيها الجاهلي ، فأخذت من « الآخر » أخذاً نوعياً وأضافت

إليه ، فاستحقت بعطائها في العصر الوسيط أن تكون « حضارة العالم » التي أخذت عنها النهضة الأوروبية فيما بعد ، حتى تستطيع انتشال الغرب من عصوره المظلمة التي طالت . انها اذن حضارة الحوار لا المونولوج ، وحضارة العقل لا النقل ، وحضارة الحرية لا القمع ، وأخيراً حضارة السياق التاريخي لا الخروج الميتافيزيقي عن مجرى التاريخ . ولهذه الأسباب مجتمعة حققت ثورتها الثقافية العربية الإسلامية العالمية .

وجمعة الفزاني في هذا الكتاب ينتمي إلى جوهر هذه الحضارة في تصنيفه لأ ... « الانفصال الحضاري » المعاصرة .

3 ـ والنقطة الثالثة هي أن الكاتب يرتبط بمجمل أفكاره ارتباطا عضويا بالمشهد الفكري العربي الراهن . بتعبير آخر انه يرتبط بفكر

« المواجهة » للتيار السائد أو للتيارات السائدة على ثقافتنا المعاصرة . فما أكثر الكتّاب الذين بلغ بهم الخوف من طغيان احدى الأفكار درجة اللجوء السياسي أو الأدبي أو الفني إلى هموم باتت أو قضايا لم تولد بعد ، هرباً من « الموقف » ازاء ما يطرحه حاضرنا بأعلى الأصوات وأكثرها ضجيجاً وارهاباً . لقد اختار جمعة الفزاني أن يواجه « الآن » ويتصدى « هنا » أياً كانت العواقب . . . لأن اللوحة الفكرية الرائجة أو الشائعة في وقتنا الحاضر ، هي لوحة كاذبة طالما أنها لم تكتمل ببقية الخطوط الفكرية المضمرة في حركة الواقع العربي المعاصر دون أن تجد من « يجرؤ » على التعبير عنها بعد .

(2)

بعد ذلك أحب أن أشير إلى هذه « اللوحة »

السائدة تقريباً الآن ، إشارة سريعة إلى إطارها غير المعلن ، حتى نتعرف على موقع كتاب جمعة الفزاني كخط جديد فيها .

ولن أعمد إلى حصر المؤلفات التي صدرت خلال السنوات الأربعة عشر الأخيرة حول التراث والتجديد ، الاصالة والمعاصرة ، وغيرها من العناوين التي تدور أو تقتحم أو تحفر خطوط اللوحة المذكورة ، فهذا كله يجده القارىء في كتابي « التراث والثورة » .

ولكني أريد الإشارة إلى إطار اللوحة فقط . وأقول ان هزيمة 1967 هي المعدن الأول في هذا الاطار ، وأن الحرب اللبنانية هي المعدن الثاني ، وأن الثورة الايرانية هي المعدن الثالث .

● هزيمة 67 كانت فرصة البعض ليقول أن القومية العربية في ذاتها قد انتهت ، وأن

الاشتراكية بحد ذاتها قد انتهت . وقد ترجم هذا البعض نفسه في تيارين أو خطين في اللوحة الفكرية هما : تيار يقول بأن البديل هو الاسلام . ولأن هذا « البديل الإسلامي » مطروح من قبل ومن بعد ، ولما كان دعاته منذ أواخر العشرينات لهم تنظيمات علنية وسرية ، فقد طرح « البدلاء الجدد » إسلامهم في صورة عصرية من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار . .

وقال الخط الثاني أن الديموقراطية الليبرالية الغائبة طيلة عهود الثورة (الناصرية ، الجزائرية . . الخ) هي البديل . بهذا فقد ضمت الجبهة الجديدة غير المنظمة ، تراجع بعض الماركسيين عن ماركسيتهم ، وتوبة بعض القوميين عن قوميتهم . ونسي الفريقان في غمرة رد الفعل على الهزيمة أن ما يناديان به ليس جديداً وأن توفيقيتهم ذاتها ليست جديدة ،

وانه ـ هنا الخطر ـ عليهما بعد الهزيمة بأربع سنوات فقط أن يرفعا الرايات البيضاء لنظام الثورة المضادة الذي دشّن مولده بشعار « دولة العلم والإيمان » وشعار « دولة المؤسسات » أي أنه جمع بين شعارات الفريقين وقدم نفسه على أنه البديل المزدوج : الاسلام والديموقراطية .

● بعد أربع سنوات أخرى كانت حرب لبنان عام 1975 . وبعد أن كان الحلم اللبناني في المخيلة العربية هو أن بيروت عاصمة الديمقراطية سقطت « ليبرالية الطوائف » في حرب تداخلت فيها رواسب الماضي مع تحديات الحاضر ، والتعصب الديني مع الظلم الاجتماعي ، وتناقضت فيها الشوفينية المارونية مع الوجود القومي العربي للثورة الفلسطينية على أرض لبنان .

وكانت فرصة « البعض » أيضاً ليقول بأعلى صوت دموي أن الاسلام هو البديل ، وفرصة البعض الأخر ليقول أن العلمنة (أي الديموقراطية ؟) هي البديل . وعشنا لنسمع عن دعوة لقيام « نقد أدبي طائفي » ، ولنسمع أن لبنان الصغير يمكن أن يتحول إلى « كانتونات فيدرالية » باسم التعددية الحضارية . ونسي الفريقان كذلك أن الإسلام لم يكن غائباً في أي وقت ، وأن العلمنة ليست ـ في لبنان بالذات ـ دعوة جديدة ، وان المأساة كلها هي ان الاستعمار حين رحلت جيوشه ترك المسلمين والمسيحيين يصوغون وطناً من حاصل جمع سلبين أو نفيين : لبنان ليس عربيا وليس غربيا . ولم تصمد المعادلة السلبية أو التلفيقية أكثر من 32 عاماً .

● بعد أربـــع سنوات أخرى ، قـامت الثورة الايـرانية عـام 1979 ، ثورة شعبيـة أطاحت بأعتى قلعة مسلحة معادية للشعوب في الشرق الأوسط . ثورة ديموقراطية بكل معاني الكلمة .

تلك كـانت المقدمـات . ولأن نـظام الثـورة المضادة في مصر ظل باقياً حتى أنه في عـام 1979 كان العلم الاسرائيلي يرفرف في سماء القــاهـرة ، ولأن حــرب لبنــان بقيت حتى أصبحت إسـرائيل حـاضرة في جنـوب لبنان وشـرق بيروت ، فقـد كنا نعيش ونمـوت في عصر الهزيمة العربية الشاملة . . . لذلك رأى « البعض » في الثـورة الإيرانيـة خلاصـاً من الهزيمة ، وكأن الجماهير الإيرانية قامت بثورتها نيابة عنا ، ومن ثم أمكن تعميم « مقدمات » الثورة التي لم تكتمل في مشروع فكري عربي يقول بالإسلام بديلاً ، وفي مشروع آخر رأى

« الأحـزاب » الإيرانيـة و « الصحافـة الحـرة » و « البرلمان » و « الإنتخابات النيابية » و « رئاسة الجمهورية » فتقال بالديموقراطية بديلاً .

ومرة ثالثة كأن الإسلام قد غاب عن الذاكرة

وكأن الديموقراطية الليبرالية لم تكن حلم النهضة العربية طيلة قـرنين . أمـا دراسة « الخصـوصية الإيرانية » ، وأما التأني حتى نرى ما سيحدث بعد المقدمات الرائعة ، فإن « البعض » لم ينتظره قط . وزاد عـدد الماركسيين المتراجعين والقـوميـين التائبين . وما لبثت المسيرة الإيرانية أن تعقدت وتقـدمت خطى الثـورة المضادة ، فـما كـان من المتـراجعين والتـائبين إلاّ أن سـارعوا إلى النقـد الـذاتي ، ثم نقد النقـد الذاتي ، ثم نقـد نقـد النقد . وهكذا .

ذلـك هـو اطـار اللوحـة الفكـريـة العـربيـة

المعاصرة ، التي يمكن اختصارها في خطين هما الاسلام بمعناه السابق على إسلام النهضة العربية الحديثة ، والديموقراطية بالمعنى الليبرالي السائد على رؤيا تلك النهضة . والخطّان في الحقيقة يلتقيان مرتين : الأولى هي « التوفيقية » المعادلة التي سقطت ، والثانية هي « التغريب » بتبنّي الرؤية الغربية للإسلام والديموقراطية معاً .

هنا يأتي كتاب جمعة الفزاني ليشق مع غيره من المحاولات النادرة بل الإستثنائية ، طريقاً آخر . والمفارقة هي أن الخطّين السائدين على اللوحة الفكرية المعاصرة يعبّران اجتماعياً عن فئات وشرائح وطبقات هي « الأقلية » ، بينما كتاب الفزاني وغيره من المحاولات القليلة ، يعبّر عن « الأكثرية » . كيف ؟ .

لقد أشار صاحب « الانفصال الحضاري » إلى

مصـدر الداء ، وهـو الاقليمية ، كـما أشار إلى مصدر الدواء ، وهو القومية . وأكثر من ذلك انه علّل بوضوح لا يعتوره الشك مكامن الخلل في الفكر القومي السابق ، وهو اعتماده المطلق على الوسطية والاصلاحية والتوفيقية. ومن ثم دعا إلى « الجذرية » التي يجب أن يتضمنها الفكر القومي في التغيير الاجتماعي والسياسي (الاشتراكيـة والديمقراطية ؟) حتى يتمكن من مواجهة التحدّي لدرجة الإنتصار .

ما لم يقله جمعة الفزاني رغم ذلك ، هو أن معادلة النهضة « التوفيقية ـ الاصلاحية ـ الوسطية » قد ولدت أصلاً إقليمية رغم عروبتها ، أي رغم الأخذ العربي الشامل بها . كيف ؟

لم يجب جمعة الفزاني لأنه كان أمينا مع عنوان كتابه « الانفصال الحضاري » حيث كان مطالباً أن

يوفي « التصنيف » حقّه من الشـرح والتحليل . لذلك لم يستطع في الفصل الأخير حول « المنهج » أن يطيل . ولكنه مطالب في المرة والمرات القادمة أن يجعل من « المنهج » القضية الرئيسية وربما الوحيدة لأن المنهج كما افهمه هو « التركيب » في مواجهة « التوفيق » أو الثورة الثقافية الشاملة كما أدعوها في مواجهة النهضة التي كانت وسقطت . ولم يعد مجدياً الدخول في « عصر التنوير » إلاّ لدى المستلبـين غَرباً ، أو العودة المستحيلة إلى خلافة الإمبراطورية العثمانية ، لدى المستلبين ماضياً .

. . . فالمعادلة التوفيقية للنهضة ـ حـاصل جمـع التراث والعصر ـ كانت حلاّ « وطنيـاً » صحيحاً لنشأة البرجوازيات العربية « وهو تعبير مجازي » . وهي البرجوازيات التي نشأت أصـلاً في حضن الاقطاع (وهـو أيضاً تعبير مجازي) وعلى اكتاف الاحتكارات الأجنبية (الإستعمار الكولنيـالي) .

فهذا النوع من الإستعمار هو نفسه الذي أراد « التحديث » ـ وليس التقدم ـ للمستعمرات . هكذا تحولت أجزاء من الإقطاعيين أنفسهم إلى البرجوازية الناشئة أصلاً في التجارة أي في ارتباط ما مع الاحتكارات الوافدة . ومن ثمّ كانت الزراعة ودولة الموظفين ـ وليست الصناعة التي تدهورت في ظل الإستعمار ـ هي المجال الحيوي لنموّ برجوازية وطنية اقليمية في كل قطر عربي بدءاً بمصر .

هنا ، كان مصطلح ، « التراث » يعني اسلام المؤسسة ، اسلام السلطة ، إسلام الرؤية الإستشراقية أو إسلام الغرب . أي الإسلام الذي يسمح باستخدام التكنولوجيا وبناء الدولة « الحديثة » القادرة على استيعاب حركة التبادل التبعي . وكان مصطلح « العصر » يعني الغرب ، لا الحضارة . وهذا ما يفسر لنا أن الغرب نفسه

وقف في وجه أفكاره حين تجسّد بعضها في مؤسّسات . هو الذي كان ولا يزال ضد الليبرالية وحقوق الإنسان . وغيرها من الأفكار حين تطبق في غير بلاده . هو الذي ألغى ويلغي البرلمانات والدستور والصحف ويحمي ويصنع الدكتاتوريات الملكية والجمهورية والدينية والعلمانية .

حاصل الجمع الكميّ بين التراث والعصر ، بهذه المعاني اسقط « النهضة » عدة مرات اسقاطاً جزئياً ، إلى أن تغيّر الإستعمار الكولنيالي نفسه ، وحصلت البرجوازيات العربية الاقليمية على استقلالها السياسي ، وبدأ الاستعمار الجديد .

اكتشفت الناصرية دعوة قديمة ، كانت محاصرة معزولة بحكم الارتباط البنيوي بين دعاتها ـ لا كأفراد انقياء بل كطبقات يعبّرون عنها ـ والحركة الاستعمارية . . . هي الدعوة القومية العربية . لقد كانت هذه الدعوة القديمة الجديدة هي المدخل

الناصري لاستئناف النهضة . ولكن المحتوى الاجتماعي للدعوة اسقطها عام 61 بالانفصال ثم تكرّس السقوط عام 67 بالهزيمة .

جمعة الفزاني في كتابه يلتقط هذا « المدخل الصحيح » وهو القومية العربية ، ولكن ليخلصه من محتواه الإجتماعي القديم وليزيل المفارقة المأسوية بين الشكل والمضمون . وهو يشير في « المنهج » إلى المحتوى الجديد اشارة واضحة هي « الجذرية » ولكنه كما قلت لا يفصلها .

كانت الناصرية آخر مراحل « النهضة » أي آخر محاولات معادلة « التراث والعصر » التي استنجدت بالقومية العربية والإشتراكية . ولكن ما أنبل الدفاع الناصري في قضية خاسرة ، فالاقليمية التي أبرزها الانفصال 1961 هي ذاتها التي عبثت بالمسألة الديموقراطية وأدت في مسيرتها

المعقدة إلى هزيمة 1967 الهزيمـة النهائيـة للنهضة ومعادلتها التوفيقية .

من هنا كان لا بد من تأصيـل « التركيب » الجديد ، أي الثورة الثقافية الشاملة كبديل وحيد لـلانقـراض الحضـاري ـ وهـو الامتـداد الحتمي للانفصال الحضاري المزمن ـ بـالبحث عميقا في خصوصية القومية العربية من ناحية ، وخصوصية تعريب كل قطر عربي من ناحية أخرى ، حتى نحصـل على القـوانين الضـابطة لحـركة التـطور الاجتماعي العربي . أي حتى نستكشف « مفاتيح الوعي » القادرة على فتح الأبواب الموصدة أمام الثورة العربية وفكرها .

ـ لقـد برهنت المسيـرة القوميـة على أن القـوى الاجتماعية المؤهلة لقيادتها وصاحب المصلحة في الوحدة « الجـذرية » هي الـطبقات والشـرائح

والفئات المنتجة، العاملة في المزرعة والمصنع والقوات المسلحة والطلاب. أوسع قطاعات الجماهير المسحوقة من الفلاحين والعمال والجنود والمثقفين.

- برهنت هذه المسيرة أيضاً على أن الديموقراطية هي همزة الوصل العضوية الوحيدة بين التحرير والتنمية، بمشاركة الجماهير المشار إليها في صنع القرار السياسي ورقابة تنفيذه.

- إن القومية العربية تختلف كيفياً في نشأتها وتطورها عن القوميات الأوروبية التي لا تصلح تعريفاتها التاريخية لنا من حيث المبدأ... فالإسلام قام بدور العامل الحاسم في التوحيد القومي، والمسيحية الشرقية قامت بدور المصل المضاد للطائفية، ومن ثم فالدين ليس نقيضاً ولا منافساً لقوميتنا. إنه ـ كثقافة وحضارة ـ هو احد عناصرها المكونة والباقية، على عكس

الوضع الغربي تماماً .

- إن الإسلام في قوميتنا لا يدعو إلى الكهنوت ولا البابوية ولا الوساطة بين الله والإنسان ، وهو بالتالي نقيض « المؤسسة الدينية » التي تأخذ شكلها السياسي في « دولة » . بل إن الإسلام باعترافه المؤكد بالأديان - كثقافات وحضارات - السابقة ، إنما يدعو إلى « علمانية جديدة » لا علاقة لها بالتعريف الغربي المبسط « فصل الدين عن الدولة » .

- إن الأمة العربية التي ولدت من اصلاب متعددة وينابيع عرقية وثقافية وحضارية متباينة محكوم عليها بالديموقراطية والعلمنة بالتعريف الإسلامي . والأمة تتفتت وتتفكك وتعود إلى العصر الجاهلي ، حين تتخلى عن هذا العنصر الرئيسي في بنائها .

لا تتناقض هذه العناصر كلها مع جملة

الاستنتاجات التي استخلصها جمعة الفزاني في « المنهج » خاتمة الكتاب . ولكنها إشارات ضرورية لتأصيل « الجذرية » التي مهد بها في هذا الفصل الأخير لدراسة موسعة في المستقبل .

تبقى ملاحظة أخيرة ، هي أن استشهادات المؤلف ببعض المقاطع لبعض المؤلفين الآخرين، كان يدعم وجهة نظره جزئياً ، ولكن على حساب الحقيقة الموضوعية لفكر هؤلاء . . . فالجذرية التي يدعو إليها الأستاذ جمعة الفزاني لا علاقة لها مثلا ، بما يدعو اليه أدونيس أو العروي أو هشام شرابي . ولكن طريقة الاستشهاد بهؤلاء توحي إلى القارىء كما لو أنهم على خط واحد مع المؤلف . . وليس هذا صحيحا انه التوافق الجزئي وليس التطابق الكلي .

ولكن هذه الملاحظة ، لا تنفي واقع الأمر ،

وهو أن كتاب « الانفصال الحضاري » من أهم المداخل الفكرية إلى عصر جديد تنشده قلة من أصحاب الضمائر والعقول الصافية . في زمن ملوث بأكثر الغيوم سوادا . انه أحد المداخل البارزة إلى كتاب موعود ، هو كتاب الثورة الثقافية الشاملة الذي تسطّره جماهير هذه الأمة بوعيها التاريخي الصبور على أزمنة السقوط . انه ، أخيراً ، أحد المداخل البعيدة بالطريق الوحيد الذي يقودنا خارج عصر الهزيمة .


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الشعوب لا تنسجم إلا مع فنونها وتراثها

- من الفصل الثالث
- من الكتاب الأخضر



توطئة

(1) تشكل حضارة العصر ـ بكل زخم التقدم التقني فيها ـ وبكل ابعادها الثقافية من معرفة وآداب وفنون وعادات ، وتقاليد ، وأعراف ، ومعارف تشكل احدى ملامح التحدي امام شعوب العالم الثالث وشخصيتها الحضارية ذلك ان حضارة العصر التي تغلب عليها سمة سيادة الحضارة الرأسمالية نجحت ـ عبر تطورها في :

* تجاوز قدرة الطبيعة بنمو العقل الانساني . .
* تجاوز قدرة الانسان الآخر (وهذا تعبير عن سيادة الحضارة الرأسمالية عبر ثورة التقنية على حضارات البشر الآخرين وذلك من خلال ما

حققته من نمو تقني ساد العالم باستعمال أدواته المختلفة) . .

لذلك ، فإن حضارة العصر - بما حققته من نمو في مجالات التقنية - تشكل تحدياً أمام الحضارات البشرية المختلفة ، يتبلور في الموقف منها ، ويتخذ هذا الموقف اشكالا متعددة : اما الامتزاج معها ، بكل ما يتطلبه ذلك من ذوبان شخصية تلك الحضارات البشرية . . أو بالرفض المطلق لها ، مع التمسك بالمقومات الذاتية الحضارية . . أو بإيجاد مقاييس تتعادل فيها ومعها مقومات الحضارة الذاتية لتلك الشعوب مع معطيات العصر - .

وهذا التحديد في ذاته يشكل احدى مناحي التحدي ، أمام الحضارات البشرية في عالمنا المعاصر ، فالنمو الكيفي لحضارة العصر قد كثّف عوامل الاتصال بين الجماعات البشرية ، وقلّل من عوامل الانفصال بينها ، ذلك أن النمو التقني

تجاوز مشكلة المساحات، أو كما حددها تقرير الأمم المتحدة :

(ان الإنسان المعاصر بدأ يحس وللمرة الأولى في تاريخ البشرية بتجاوز التقدم التقني لحدود الأرض .. أي أن الأرض تسير نحو أزمة مصدرها ، ان المحيط الذي يتطلبه التقدم التقني غدا أضأل مما يجب ، وأن الأرض محدودة الحجم أمام مسؤوليات النمو والتقدم) .

هذا التواصل التقني جعل العالم يعيش باحساس شمولي ازاء مشكلاته السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية ، وان هذا الاحساس ينمو باطّراد التقدم التقني حيث كلما تقدم الانسان أكثر في اكتشاف العالم صغر حجم الكرة الأرضية وقلت المسافات بين شعوبها ، وبدأت تزول عوامل الإنفصال ، حتى أن المهتمين بالذاتية الثقافية للشعوب بدأوا يدرسون وسائل

الحفاظ على الاستقلالية الثقافية للشعوب ذلك أن نمو عوامل الاتصال جعل الشعوب تعيش مرحلة الاحساس الشمولي بوحدتها ، وبلورة التفاعل فيما بينها ايجابيا بما يحقق التكامل في قدرتها . مع الاحتفاظ بتراثها الحضاري على الرغم من الفواصل القائمة بين الشعوب من حيث التقدم والتخلف .

وبهذا الإحساس الشمولي تصبح قضية تكامل الحضارات الانسانية بكل مقوماتها المادية والروحية ، وبكل تمايز شخصياتها القومية مسؤولية انسانية . . . حتى تقي الشعوب بناءها الحضاري من التدمير المستمر ، الذي مارسته وما زالت تمارسه الامبريالية العالمية ، من خلال تسويد مقومات حضارة الدول الاستعمارية : لغة ، وثقافة ، ووسائل مادية . .

لذلك ، فإن قضية الانفصال الحضاري تعتبر من القضايا البالغة الأهمية بحكم ارتباط الموقف من حضارة العصر بجوهر التحرر السياسي والاجتماعي وأمام شعوب العالم (خيار وحيد) . . إمّا الاستغراق في حضارة العصر والغاء كل المقومات الذاتية لحضاراتها وإما ايجاد معايير ومقاييس تكيف التعامل مع حضارة العصر ، بدون انفصال مطلق أو امتزاج كامل ، ولكن باختيار تنبع مقاييسه من ذات الشخصية الذاتية لكل امة من الأمم . . . .

* * *



الاستعمار .. والفصل الحضاري



(2)ارتبط تحديد مواقع الأمم من معطيات الحضارة المعاصرة بحركة التحرر وحصول بلدان العالم الثالث على وجه الخصوص على استقلالها السياسي ومع تراجع الإستعمار المباشر عن الكثير من بلدانه . . .

وذلك بمواجهته للآثار السلبية التي ترسّبت عن الوجود الاستعماري ذاته في تلك البلدان سياسياً واقتصادياً وثقافياً . . .

ذلك ، ان الإستعمار ـ وان تراجع بشكله المباشر (وجود الادارة السياسية الوجود العسكري ـ الوجود البشري) إلاّ انه يظل موجودا عبر ادواته الثقافية

والاجتماعية والاقتصادية ، والتي عرفت بالاستعمار الجديد ، عبر ادواته الثقافية ، (لغة ، ومدارس ، ومؤسسات) أو من خلال أدواته الاقتصادية (مصالح ، واستثمارات) . أو بالاعتماد على أدواته الاجتماعية . (فئات وطبقات) . وذلك ليعوّض الاستعمار ما خسره بنمو وتعاظم حركة تحرر الشعوب ، حيث نراه يبتدع أساليب السيطرة الحضارية بتطبيق ثقافته لغة ، وسلوكا ، ومظاهر حياتية ، حتى يظل ـ عبر أدواته هذه ـ النموذج الذي يستثير شعوب العالم الثالث لأن تحتذي به باعتباره نموذجا للتقدم بين الشعوب ، وعليها أن تسير وفق معاييره ، وقيمه ، ومعطيات تقدمه ، لذلك ، حاول الاستعمار أن يسرب هذا النموذج ـ وبخاصة الفرنسي ـ الانجليزي ـ الامريكي ، كنماذج حضارية قابلة للتطبيق وان الأرضية الثقافية والاقتصادية لدى شعوب العالم الثالث قابلة لتطبيق

ذات المعايير والقيم والأدوات المادية التي يمتلكها الاستعمار . .

ذلك لأن الاستعمار قد بدأ منذ وقت مبكر في ترسيخ تلك المعايير لدى شعوب المستعمرات عبر وسائل التبشير والتعليم وغيرها من أدوات عملية الامتزاج ، لاحداث الضياع الحضاري من خلال (الفصل المبرمج) لثقافة الشعوب ، عن جذورها . .

وقد أشار (فرانز فانون) إلى ذلك حيث اكد «ان الضياع الحضاري الثقافي الذي يتميز به العهد الاستعماري كان وليد (تصميم مبرمج) حيث ان النتيجة الكلية التي أرادتها السيطرة الاستعمارية هي اقناع السكان الأصليين بأن الإستعمار قد انتشلهم من الظلام وان النتيجة التي سعى اليها الاستعمار سعيا واعيا هي ان يدخل في روع السكان الأصليين أن

رحيل المستوطنين الأوروبيين سيردهم الى الهمجية والوحشية والحيوانية) . . .

وقد أكد الدكتور جورج هاردلي في محاولة لابراز هذا الاتجاه المبرمج لاحداث الضياع الحضاري لدى الشعوب المستعمرة : ـ

« إن التعليم في المستعمرات هو تعليم النخبة التي ستربط البلاد نهائيا بفرنسا ، وانه يجب أن يكون عبارة عن فتح اخلاقي وثقافي » وكذلك يقول : ـ « انه من المفروض أن المدارس الفرنسية لا توظف طلابها بالصدفة فهي لا تمتلىء إلا بالنخبة وهذا يفي استخدام الطبقات الارستقراطية في مختلف المستويات كضمانات جدية لاستمرار التبعية » ، وكما أشار (بيرني) في مجلة الحوليات الاستعمارية الفرنسية بقوله : « أريد أن أرى اختفاء مادة دون تأسف وهي مادة التاريخ في التدريس . . ويعوض الطلاب ببعض

القراءات عن التاريخ الفرنسي لنبرز لهم قوة بلادنا »*[1] .

وهذا تعبير عن مفهوم (الفصل الحضاري) الذي قام به الإستعمار عبر (مخططه المبرمج) لفصل الشعوب عن ذاتياتها الحضارية ، حتى تتهيأ الأرضية لتشرب النموذج الأوروبي في تمثل كامل لكل معطياته الثقافية والمادية وهذا ما حدا بالاستعمار الفرنسي مثلا إلى إصدار مرسوم سنة 1911 م بتحريم استعمال اللغة العربية والتحرير بها في المكاتبات الرسمية كوسيلة لاحلال اللغة الفرنسية في غرب افريقيا ، بكل ما يترتب عن ذلك من انتزاع كامل للثقافة العربية الاسلامية واحلال اللغة الفرنسية والثقافة الفرنسية محلها كوسيلة لخلق (جيل منتقى) يرتبط بفرنسا ويعتز ـ عبر تمثله للثقافة الفرنسية ـ بفرنسا والارتباط بثقافتها . . .

لكل ذلك ، ظلت ظاهرة الإغتراب الحضاري

تشكل جوهر الأزمة لدى شعوب العـالم الثالث وتعاظمت حدتها بترسيخ الوعي التحرري الذي قادته وصنعت احداثه شعوب العالم الثالث ذاتها حيث وجدت تلك الشعوب نفسها امام صورة جديدة للمستعمر - وان غابت عن سمائها اعلامه ورموزه ومظاهره المباشرة - الا انه ظل ماثلاً في صوره الجديدة تبرز مظاهره عبر الثقافة والحضارة ، فتصارعت على ساحة اثبات الذات الحضارية لدى شعوب العالم الثالث عبر مراحل تلك الصراع المتمثلة في :

* مرحلة التمثل الكامل :

هي المـرحلة التي عاشتهـا الشعوب في ظـل الهيمنة الاستعمارية والتي سادت فيها وعبر مخطط الانتزاع عن ذاتيتها الحضارية وكل مناحي تدمير مقوماتها من لغة ، وعادات ، وتقاليد ، واعراف ، ومعارف ، واحلال النموذج الأوروبي محلها . . .

* مرحلة التذكر :

وهي المرحلة التي رافقت بدايات نمو الوعي بالاختلافات الجوهرية بين المستعمر والمستعمر وفي مرحلة الصدمة التي نشأت بفعل وعي الشعوب بذاتها وببشاعة التدمير الذي مارسه الاستعمار على كل مناحي حياتها السياسية والاجتماعية والثقافية ، ونمو بدايات التمرد السياسي والمسلح من أجل انتزاع حرية الشعوب من هيمنة الاستعمار والنضال من أجل تحقيق تحررها بالغاء الوجود الاستعماري وبناء الكيانات القومية المستقلة : وهذا ما عبرت عنه حركة التحرر القومي بعد الحرب العالمية الثانية ، ومحاولة القيادات الثورية في العالم الثالث استنهاض شعوبها ببعث القيم الحضارية ، من لغة وتاريخ وقيم اجتماعية وأخلاقية لصنع التحولات السياسية

والاجتماعية والاقتصادية وايجاد علاقات تنسجم ومعطيات تلك القيم . . . .

* مرحلة المواجهة :

وهي المرحلة التي تبرز كنتاج لجدلية الصراع بين المستعمر والمستعمر وخاصة في مرحلة الإستعمار الجديد والتي أدركت ـ وما زالت تدرك ـ فيها القيادات الثورية في العالم الثالث بعدم استكمالها لتحررها القومي ، وذلك عندما فطنت تلك الشعوب إلى عمق تجذُّر الإستعمار الجديد في بنيتها الإجتماعية والاقتصادية والثقافية الأمر الذي انتج حلولا تلفقية ساهمت ـ وعبر تجربة العالم الثالث ذاته ـ في انتكاسة مرحلة التحرر القومي بما كرّسته من معطيات مترسبة من ثنايا النموذج الأوروبي في الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية والإقتصادية ، عبر سيادة

الفكر الليبرالي أو الماركسي الذي لا يعبر عن الشخصية الكاملة لتلك الشعوب ولا ينسجم مع معطيات تراثها الحضاري . .

بل اكتشفت القيادات الثورية العديد من مناحي التناقض بين معطيات الفكر المتسرب عبر النموذج الاستعماري وبين معطيات قوانين الواقع التي تفرزها جدلية الصراع الثوري وذلك من خلال « ازدواجية اللغة » « وازدواجية الثقافة » «وازدواجية الفهم التاريخي » للواقع الإجتماعي لتلك الشعوب بل « وازدواجية الأهداف » المراد تحقيقها تجذيراً للتحرر القومي ، حيث أدت هذه الازدواجية الى بروز التيارات المتصارعة وقد تمثلت

في وضع الشعوب أمام خيارين : إمّا الرفض المطلق للنموذج الحضاري الأوروبي أو الامتزاج الكامل معه . . .

وقد برزت على ساحة العالم خيارات تمثلت في :

أولاً : ـ

خيار الإنغماس الحضاري أو الوقوع في دائرة الأسر الحضاري بتمثل كامل للنموذج الحضاري الأوروبي كنموذج يحتذى وقابل للتطبيق بكل قيمه ومعاييره وعلاقاته (وهذا ما يسعى إليه الإستعمار الفرنسي أو ما يسمى بالفرانكوفونية) والتي تحمل معاني تشرّب اللغة والثقافة والفهم التاريخي والعلاقات الاجتماعية . . . .

ثانياً :

خيار الرفض المطلق لذات النموذج الحضاري الأوروبي باعتباره نموذجا مرفوضا لمأ يجسده من بشاعة لصورة المستعمر وكما قال فرانز فانون : « هذا الرفض يشكل جوهر مشروعية حرص الشعوب المستعمرة على أن يبتعدوا قليلا إلى الوراء

امام الحضارة الغربية ذلك ان هذه الشعوب تشعر انها توشك على ان تفقد ذاتها لذلك تراها تندفع اندفاعاً عنيفا وقد تأججت قلوبها وطاشت عقولها الى الاتصال بأقدم ينابيعها الحضارية . . »[2] .

وقد أدت هذه العودة الى الوقوع في دائرة الانغلاق الحضاري بنوعٍ من التعصب الرافض لكل النماذج الحضارية الغربية بايجابياتها وسلبياتها مثل النظرية الزنجية . .[3] .

ثالثاً :

خيار التكيف الحضاري : والذي يحدث تعادلية الموقف بين الامتزاج الكامل والرفض المطلق تحكمها « النظرة الموضوعية للأرضية الثقافية الحضارية للشعوب ، التي تفرز ـ عبر جدلية التفاعل مع حضارة العصر ـ القيم والمعايير والمقاييس التي تؤدي بالجيل الجديد في العالم

الثالث لأن يكتشف رسالته ، التي لا مجال امامه إلا أن يحققها أو يخونها عبر ما يكتشفه من قوانين تسهم في بلورة ذاتيات الشعوب القومية والحضارية المتمايزة والمتكاملة مع حضارات الشعوب الأخرى ، واكتشاف حدود التمايز والتكامل عبر فهم الأرضية التاريخية وتطورها الذاتي لدى الشعوب رهن بفهم الحدود الفاصلة بين الامتزاج الكامل والرفض المطلق ذلك أن معطيات الواقع المعاصر وضعت الشعوب أمام مأزق بفعل النمو التقني الذي أدى إلى التقليل من عوامل الانفصال وتكثيف عوامل الاتصال بين الشعوب . . .

ومن هنا ، تظل قضية تحديد مواقع الأمم من حضارة العصر قضية بها تؤكد الشعوب تحررها السياسي والإجتماعي أو تظل اسيرة الإستعمار الجديد بكل مظاهره . . .

(3) كـانت السيطرة الاستعمـارية سيـطرة كـاملة وشـاملة وكليـة ، هـدمت بحكم شمـوليـة سيـطرتها ـ الـوجود الثقـافي للشعب المستعمر بانكار الوجود القومي، وباقامة علاقات جديدة اجتماعية واقتصادية ، تسهم في ترسيخ تلك السيطرة ،، وتسهم في تجريد الشعب من كل مقوماته وقيمه (محاولة نبذ العادات والتقاليد والاعراف) وذلك من أجل تأكيد الإستعمار لوجوده ، ومن أجل فرض معطيات حضارته (العلاقات الإجتمـاعية والأدوات الحضـارية المادية والمعنوية) مما خلق على ساحة البلدان المستعمرة تناقضا قائما بين محـاولات الرفض الشعبية لثقافة الغازي ومعطيات حضـارته ، وبين محاولات الامتزاج المخطط التي يقوم بها الإستعمار ، والتي نجح عبرها في خلق شريحة اجتماعية تشربت معطيات هذا الامتزاج أو كما

أكد (فرانز فانون) : « خلق مثقف يرتمي ارتماء محموما على تحصيل ثقافة المستعمر ، ويستخف بثقافته القومية ويشيد بثقافة المستعمر اشادة فياضة بالحماسة »[4] .

وقد استعمل الإستعمار كل أدواته المادية والثقافية من أجل خلق ذلك الواقع المزدوج ثقافيا لغة ، ومنظورا ، ورؤية ، وتصورا ، وخلق حالة من احتقار الذات لدى الشريحة المثقفة في مجتمعات المستعمر ، ويبرز هذا التناقض الذي رافق (ظاهرة الاستعمار) حيث ركز منظرو الاستعمار في القرن التاسع عشر على ما أسموه بالمهمة الأخلاقية للاستعمار في قارات آسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينية ، والتي تمثلت في نشر المدنية (الحضارة) ومساعدة الشعوب على حياتها الهمجية . . . . .

وقد ترافقت تلك الدعوة مع تكثيف عمليات التبشير بنشر المسيحية بين شعوب تلك القارات بكل الوسائل المتاحة آنذاك وبخاصة الوسائل التربوية . . وقد وجد الاستعمار في « تلك المهمة الأخلاقية » مبررات تدمير الأسس الحضارية لشعوب المستعمرات ، بكل معطياتها الحياتية لغة ، وعلاقات ومظاهر مادية ، والتي تعتبر نتاجا حضاريا وليد تفاعل الشعوب الحياتي ، تلك الأسس الحضارية التي ربطت الشعوب بعلاقات اجتماعية راحت تسهم في إبراز السمات الحضارية المتمايزة لتلك الشعوب في افريقيا وآسيا وامريكا اللاتينية ، وقد برز النموذج الأوروبي باعتباره المصدر والمقياس الوحيد للتقدم الحضاري ، الذي يجب أن تتشربه تلك الشعوب ، وتستبدل به ، ومن خلاله ، كل مقومات شخصيتها عبر الاندماج أو الامتزاج الحضاري . . وقد تمثلت

نماذج هذه (الهيمنة الحضارية) - التي تشكل احدى مظاهر الانفصال الحضاري في :

* نموذج امريكا اللاتينية :

الذي يمثل مثلاً واضحا للامتزاج القسري الذي فرضه الاستعمار الاسباني والبرتغالي ، بفصل شعوب تلك القارة عن اصولها الحضارية عبر فرض اللغتين الاسبانية والبرتغالية كلغتين بديلتين للغات شعوب امريكا اللاتينية مما أدى إلى بروز ظاهرة (الازدواجية الحضارية) فيها ، والتي لا زالت قائمة في تلك المجتمعات . . .

* النموذج الافريقي :

ويمثل الانسلاخ الكلي والجزئي عن الأصول الحضارية بفعل المخططات الاستعمارية وخاصة الفرنسي والإنجليزي والذي سعى الى تدمير كل المقومات الذاتية لشعوب افريقيا والعمل على

ربطها بمعطيات النموذج الأوروبي (باعتباره يمثل الـوطن الأم) وخلق افريقيـا البيضاء في قيمهـا الثقافية وشخصيتها الحضارية ، السوداء في لون بشـرتها ، مما جعل افـريقيا تعـاني كل مـظاهر الازدواجية : لغة ، وثقافة ، وتعاني ازمة احتقار الذات كما تبرز على ساحاتها مظاهر الصراع بين تيارات انصار الإمتزاج مع رافضيه ، ولكن ـ كما يقـول « فرانـز فانـون » في هذا الصـدد : « ان التحرر القومي هو الذي يجعل الأمة حاضرة على مسرح التاريخ ، ففي قلب الوعي القومي ينهض الـوعي العالمي . . ويحيـا . . وليس هذا البـزوغ المزدوج الا بؤرة لكل ثقافة[5] تجسد طموحـات الإنسـان الإفريقي وتضعـه عـلى طـريق الفعـل الحضاري فاعلا ومنفعلاً مؤثراً ومتأثراً ، منفتحاً بـلا جمود . . متمسكـا بأصـوله الحضـارية دون تعصب ، وذلـك هو جوهر النهوض القومي ! .

* النموذجان الياباني والتركي :

وهما من نماذج الانفصال الحضاري فإذا كانت اليابان قد استوعبت كل معطيات النموذج الغربي المادية فانها ظلت تحتفظ بمقومات الشخصية الحضارية اليابانية بكل قيمها المحافظة والمنبثقة عن معطيات التطور التاريخي للشعب الياباني . . مما أدى الى توظيف معطياته التقنية الحديثة المستمدة من النموذج الغربي لخدمة عقائد محافظة تقليدية بحيث أصبحت اليابان تعاني نوعا من الازدواجية الحضارية . ففي الوقت الذي تحققت فيه قفزة نوعية في مجال التقدم والتطور التقني ، ظلت قيم المجتمع الياباني التقليدي تحكم العلاقات الاجتماعية ، وسلوكيات الانسان فيها وأدى هذا إلى بروز مظاهر الإنفصال الحضاري في اليابان . في حين نرى أن النموذج التركي الذي حاول « مصطفى كمال اتاتورك » به ان ينزع تركيا

الإسلامية عن تطورها الذاتي والتاريخي ، وفصلها عن معطيات قيمها فصلا قسريا ، وذلك ضمن معطيات الانفصال الحضاري بتشرب كل معطيات النموذج الغربي الحضارية ، وبرؤية تقوم على مفهوم « انه كلما ابتعدت تركيا عن الشرق المسلم ، تأكد سيرها على طريق التقدم ، فالشرق المسلم هو تفسير لكل مظهر من مظاهر التخلف والانحلال والضعف في الحياة التركية عند « مصطفى كمال أتاتورك » [1] وما الظواهر الايجابية في حياة تركيا الا افرازا لمعطيات الشخصية الطورانية (القومية الطورانية) التي حاول عبرها انصار تيار اتاتورك ترسيخ كل مظاهر الانفصال الحضاري في تركيا ، عبر عمليات تغيير عنيف في كل مقومات شخصية المجتمع التركي ، باحلال الحروف اللاتينية محل الحروف العربية ، وباستبدال اللباس التركي بالأوروبي . . ولكن على الرغم من عمليات

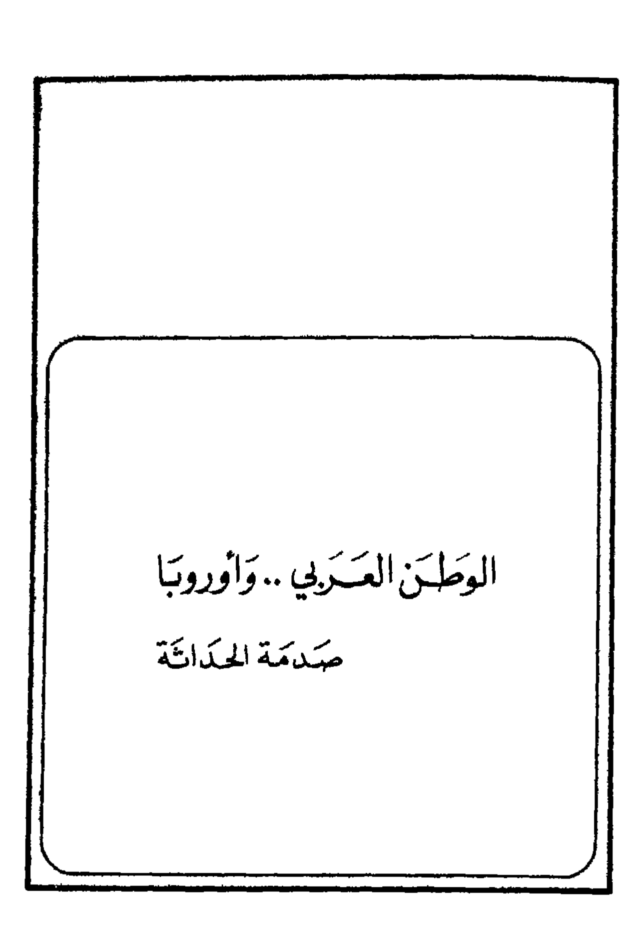
الاستبدال والاحلال تلك ظلت القيم الاسلامية كامنة في عمق شخصية المجتمع التركي ، فالجماهير التركية التي استبدلت مظاهرها الحياتية ـ عبر عمليات الانفصال الحضاري ـ ظلت وفية لقيمها الأصيلة ، رافضة ـ ضمن اطار الرفض السلبي ـ لكل مظاهر التغريب التي مارسها « أتاتورك » فبرزت على ساحة الحياة السياسية والثقافية اجنحة وتيارات متصارعة تدعو من ناحية الى التمسك بالاسلام كمقوم لحياة المجتمع التركي وتدعو من ناحية أخرى الى استكمال طريق اتاتورك في سياسته التغريبية . . . .

ونحن واذ نقوم تجربة اتاتورك الحدية والقطعية نجد له بعض المبررات ، وان رافقت نظرته مناحاً من القصور واضحة ومحددة . . حيث كانت دعوته التغريبية رد فعل لما كان سائدا من اطروحات رجعية ومتخلفة للاسلام تبلورت ـ وفق ما طرحه منظرو الاسلام آنذاك ـ في التمسك بالخلافة اطاراً

سياسياً ومعطى للحياة الاجتماعية والاقتصادية بكل ما رافقتها من مظاهر الاستغلال والتخلف والقهر ، والتي ادت ـ عبر رؤية أولئك المنظرين ـ الى تخلف مريع في العالم الاسلامي بحكم ما أنتجته العلاقات الاجتماعية خلال عصور الخلافة العثمانية من جمود وانحطاط حضاري امام القفزة النوعية من التقدم الذي حدث على الجانب الآخر في أوروبا بفعل الحركة الصناعية ومتواليات النمو التي احدثتها . . . .

من هنا نجد لأتاتورك المبرر في ردة فعله ، التي لو ترافقت مع رؤية شاملة وجذرية لمعطيات الاسلام لتغيرت صورة المجتمع التركي ، ولما حدث الانفصال الحضاري في شكله الحدي والعنيف ، والذي لم يخرج تركيا من اطارها الاسلامي فحسب ، ولكنه جعل المجتمع التركي يعيش الازدواجية الثقافية والتي أدت في محصلتها النهائية الى هامشية الانتماء الحضاري فبانفصالها عن اطارها الحضاري لم تستطع

تركيا ـ بحكم هذه الازدواجية ـ ان تنتمي الى الدائرة
الغربية انتماء كاملاً . . .


الوطن العربي .. وأوروبا
صدمة الحداثة



(4) منذ أن احتك الوطن العربي بأوروبا ، وخاصة في المرحلة الحديثة أي ما بعد حملة نابليون بونابرت على مصر وانبهار العديد من الطلائع المثقفة بالنموذج الفرنسي كتعبير يتجسد فيه النموذج الحضاري الأوروبي بكل ما يحمله من تقدم علمي وتقني ، وبكل ما طرحته الثورة الفرنسية من مبادىء « الحرية والمساواة والاخاء » والتي رأت فيها تلك الطلائع المثقفة - في مصر على الأخص وفي الوطن العربي عموماً - نموذجاً قابلا للإحتذاء عبر التمثل الكامل بمعطياته الفكرية والمادية والتي كانت في

مرحلة الانبهار - بذلك النموذج - الطريق للخروج بالوطن العربي من مرحلة التخلف والانحطاط التي كانت تجسده السيطرة العثمانية عبر « الخلافة الاسلامية » .

منذ ذلك الحين بدأت تطرح مسألة تحديد موقع الوطن العربي من حضارة العصر وذلك تحت ضغط الوعي بمدى التخلف والانحطاط الحضاري الذي يعيشه الوطن العربي بكل مظاهره المادية والفكرية وخاصة على مستوى « الخلق والابداع الفكري » وعلى مستوى العلاقات السياسية (ظاهرة الاستبداد العثماني) وعلى مستوى العلاقات الاجتماعية (وضع المرأة والأسرة والظاهرة القومية) وعلى مستوى التخلف الاقتصادي (سواء في مجال الانتاج أو تفشّي ظاهرة الاقطاع الزراعي مع تدني مستويات المعيشة

بحكم التخلف المتمثل في عدم القدرة على استثمار الموارد زراعة وصناعة) .

واستجابة لما يحدثه النموذج الأوروبي من استثارة شعورية ولا شعورية لدى المثقفين في الوطن العربي وبخاصة الانبهار العميق الذي أورده (الجبرتي) في تاريخه ازاء ما حملته الحملة الفرنسية من ادوات علمية وتقنية اعتبرها البعض ـ على حد قوله ـ من عمل السحرة . . منذ ذلك الحين بدأت تتعمق تلك المسألة لتصبح احدى الظواهر الفكرية والعلمية والتي رافقت التطور التاريخي في الوطن العربي ، متخذة اشكالاً متعددة في طرحها ، سواء على مستوى الصراع بين (الأصولية الاسلامية) أو على مستوى التمثل الكامل بالنموذج الأوروبي (بدعوى المعاصرة) أو على نهج التوفيقية بين الأصولية الاسلامية . . والمعاصرة . .

واتسم ذلك الطرح بالغلو تارة وبالاعتدال تارة أخرى وبهامشية في طرحها وفي جوهرها ، ولكنها ظلت في المحصلة النهائية تشكل بذرة التناقض بين تيارين اساسيين .. شكلا جوهر القضية والمتمثلة في التناقض القائم في الموقف من معطيات الحضارة المعاصرة ومدى توافقها مع الذاتية الحضارية العربية وشكلت في ذاتها معطى من معطيات الانفصال الحضاري ، سواء اتخذت شكل التمثل الكامل للنموذج الأوروبي (التغريب) - بكل مظاهره الفكرية والمادية والثقافية - أو اتخذت مظهر التمسك بالأصولية الاسلامية (السلفية) الا ان محصلة التناقض بينهما تصب من خلال تشددهما كل في اتجاهه ، تصب في منحى الانفصال الحضاري .

ومن بواعث بروز هذا الطرح ما أحدثته حركة (كمال أتاتورك) المجسمة لتطور النمو القومي

التركي ، والتي عرفت تاريخياً بالحركة الطورانية ، والتي اجمع كتاب التاريخ العربي المعاصر ، على انها - ومن خلال أهدافها - تمثل إحدى مظاهر التخريب التي مارسته المؤسسات الاستعمارية (هيئات ثقافية وسياسية أو مؤسسات تعليمية) للجذور الثقافية الاسلامية. ويشدد البعض في تقويمهم للحركة الطورانية ، على انها دعوة ماسونية ، كان (ليهود الدونمة) تأثير بارز في تأسيسها وتنميتها ، وتصعيد وتيرات نشاطها من خلال حزب الاتحاد والترقي ، والتي ادت الى انقلاب(1908 -1909) في تركيا وفي هذا أكد الأستاذ أنور الجندي بقوله « كانت الجامعة الطورانية المتخفية وراء حركة الاتحاديين (حزب الاتحاد والترقي) بمثابة معارضة شاملة للجامعة الاسلامية وللجامعة العثمانية وللجامعة العربية » وانها مظهر من مظاهر حركة التغريب ، وقد

أعطى الدستور سنة 1908 - 1909 حركة التغريب قاعدتها العريضة في تركيا والعالم العربي ، لا عن طريق الفكر وحده ولكن عن طريق المنهج الاجتماعي أيضاً ، وقد كانت محصلة حركة الاتحاديين تمثل كما أوردها انور الجندي في[7] :

(1) بروز الكيان التركي التاريخي بجذوره القديمة السابقة للاسلام والدعوة الى تجسيده والى جعل اللغة التركية اللغة السائدة .

(2) الاتجاه إلى الغرب اتجاهاً كاملا ونقل الحضارة الغربية والفكر الغربي دون تفرقة بينهما . .

(3) الانفصال عن الجامعة الاسلامية والخلافة والثقافة العربية واللغة العربية وخلق نظرية ثقافية قوامها « ان الترك هم اصحاب الحضارة الأولى » . .

(4) النظر إلى الإسلام كمعوّق للنهضة ومحاولة اقامة منهج حضاري بعيد عن الدين .

ويلخص (لوتس فيه توماس) اهداف الدعوة الطورانية (القومية التركية) في : (ان هذه الدعوة نزعة عاطفية أكثر منها حقيقة علمية ويجب أن نقول ان القومية التركية ليست في الواقع سوى تقليد للقوميات الغربية في كثير من وجوهها وان الدافع الحقيقي لنشأة القومية التركية هو احساس هذه القلة المثقفة بأن القومية ستكون رباطا يجمع ما تبقى من اوصال مفككة للامبراطورية التركية ، التي لم يكن لها امل في ان تعيش الا إذا أخذت بأساليب الحكم والادارة الأوروبية[8] .

لهذه البواعث جميعاً، بدءاً من الوعي بمدى اتساع الفاصل الحضاري بين التقدم ـ الذي احدثته الحضارة الغربية ـ وبين تخلف الواقع

العربي ـ وما احدثته الاتجاهات التغريبية التي حدثت في المجتمع التركي والتي ترتب عليها انهاء الخلافة الاسلامية ـ لهذه البواعث بدأت تطرح في الواقع العربي مسألة الموقف من حضارة العصر ، وسبل النهوض العربي عموما على كل مستويات الحياة الفكرية والحضارية .

لذلك تصارعت على ساحة ذلك الواقع تيارات فكرية شكلت من خلال ما طرحه رموزها من اجتهادات اتسمت بالتمسك بالأصولية الاسلامية (السلفية) أو دعت إلى تبني النموذج الأوروبي اساساً لذلك النهوض مستندة في ذلك الطرح على التجربة الاسلامية السابقة في بداية الدعوة الاسلامية ، حيث واجه المسلمون آنذاك ذات الظروف التي واجهها الواقع العربي في بدايات هذا القرن ، وخاصة بالنسبة لمواجهة الحضارات المعاصرة آنذاك والمتمثلة بالحضارة الهندية والفارسية

واليونانية إلا أن تلك المرحلة اتسمت ـ كما يقول الأستاذ انور الجندي ـ بالقدرة على التفاعل مع تلك الحضارات (حيث كانوا وفق مفهومهم الأساسي قادرين على الانفتاح على مختلف الثقافات وفق مقوماتهم الأساسية يأخذون ، ويدعون ، وخاصة في مرحلة الترجمة والنقل من الثقافات اليونانية والهندية والفارسية مع اقرارهم بوجود خلافات جوهرية معها . .)[9] .

ويؤكد الجندي أيضاً : « ان المسلمين آنذاك كانوا في موقفهم يتميزون عن الموقف المعاصر ، حيث كانوا اذاك يمتلكون الحرية الكاملة في النقل والاقتباس والاستيعاب والصهر والبلورة للفكر الانساني ، حيث انهم كانوا هم الذين سعوا بارادتهم الى تلك الحضارات ونقلوا عنها ، اما اليوم فان العرب يفتقدون حرية الاختيار فقد غزاهم الفكر الغربي غزوا، وفرض وجوده عليهم

فرضا ، ونقل اليهم ـ بفعل القوة السيطرة القادرة
بارادتها وأساليبها على فرضه . . »[10] .

1

الصّراع مِنْ أجْل الحداثَة

السَلفيّة ـ المعَاصرة



(5) بدأت تتفاعل التيارات الفكرية من الأصولية الاسلامية أو ما عرف لدى الكتاب العرب باسم (السلفية) مع التيار المعاصر (المعاصرة والحداثة) في ظل السيطرة الاستعمارية التي هيمنت على الساحة العربية كلها ، سواء الانجليزية أو الفرنسية أو الايطالية ، وبخاصة في مصر وسوريا وفلسطين ولبنان وبلاد الرافدين والشمال الافريقي ، والتي تستهدف ادماج الوطن العربي في أوروبا ، أي انتزاعه من اصوله الحضارية ، والذي حدا بالمستشرق (جب) أن يقول في كتابه « الى أين يتجه

الاسلام » : (ان تركيا انقلبت الى بلد غربي كأعنف ما يكون الانقلاب. وفي شمال افريقيا بدأت حركة التغريب وهي ماضية في طريقها وإن كان أثرهـا أصبح واضحاً في تونس،أما في مصر فهي تتطور في هدوء بعيد عن العنف .. اما العراق وسوريا فهما تتبعـان خطوات مصر بينما تتبع إيران خطـوات تركيا وتبدو أكثر منها اعتدالاً وتوثقاً)[11]

وقد أسهمت الادارة الاستعمارية المسيطرة في تغذية الصراع بين التيارات الفكرية التي كانت تستهـدف أحداث التحـولات الجذريـة في بنيـة المجتمـع العربي السيـاسية (فكـراً ومؤسسـات) والإجتماعية (فهماً وعلاقات) والاقتصادية (انتاجاً وعـلاقات) والثقـافية (عـادات وسلوك) وذلك لتمكـين تلك السيـطرة من تـرسيـخ وجـودهـا واستمراريتها، وخلق أرضية قابلة للتعاطي معها

من حيث استثمارها ـ موارد طبيعية وبشرية وسوقا تجارية ـ والغاء كل عوامل الوحدة والتفاعل بين العرب والإطار الاسلامي ، وتفتيت الرابطة العربية بخلق الظاهرة الاقليمية (الوطنية) . .

تلك المستهدفات التي تلتقي في المحصلة النهائية مع الخطوط الاستراتيجية العامة للاستعمار والتي استهدفت تفتيت الرابطة الاسلامية والعربية ، وخلق بدائل اقليمية لها تنسجم ومعطيات الادارة الاستعمارية الانجليزية والفرنسية الأمر الذي حدا ببعض المؤرخين العرب الى اعتبار ظاهرة الدمج أو المزج أو التغريب استمراراً للحروب الصليبية ولكن بأسلوب آخر ، وهو اعادة تركيب المجتمع العربي وبنيته السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية وفقا للنموذج الأوروبي بكل معطياته بتسييد الفكر الليبرالي ، وفرضت المظاهر الاجتماعية الأوروبية في الوطن العربي مما أدى

باللورد كرومر الى القول : ان المسلم غير المتخلّق بـأخـلاق أوروبيــة لا يصلح لحكم مصـر وان المستقبل الوزاري سيكون للمصريين المتربين تربية أوروبية ، وان الاسلام كنظام اجتماعي وضعت نظمه لتناسب الجزيرة العربية » .

وقـد أدت اسهـامـات الادارة الاستعمـاريـة المسيطرة على هذه الساحـة العربيـة أو تلك الى تغذية الصراع بين تيـارات السلفية والمعـاصرة، والتي تمثلت محاور صراعها في : -

* المحور السياسي .
* المحور الاجتماعي والثقافي

ولقـد ارتبطت تلك المحـاور برمـوز فكـريـة طرحت نفسها من خلال ما انتجته للتبشير بهذا التيار أو ذاك من اجتهادات تركزت في نشر الكتب أو في المعالجات الصحفية أو في مجال التعليم ،

خاصة وان السيطرة الاستعمارية قد شجعت بصورة مباشرة - وعلى الأخص في مصر وبلاد الشام كنموذج تطبيقي لذلك على تكثيف النشاط الصحفي فاتحة المجال امام تيار المعاصرة ، الذي استند على الاجراءات التطبيقية والتي اتخذها الخديوي اسماعيل عند توليه حكم مصر . . تلك الاجراءات التي استندت الى تبني كل مظاهر الحضارة الأوروبية وتمثلت في منح الأجانب الامتيازات الاقتصادية وانشاء المحاكم المختلطة تطبيقا لقول نوبار باشا : « ان التقدم لا يأتي الا من ناحية أوروبا وضرورة الامتزاج معها وقطع الصلة بكل ما يمت الى الشرق » .

أو كما اكد سلامة موسى في كتابه (اليوم والغد) الذي امتدح فيه اجراءات الخديوي اسماعيل بقوله : « رأى الخديوي اسماعيل بنافذ

بصيرته انه لا بد لنا ان نتفرغ ونقطع الصلة بيننا وبين آسيا (الشرق الاسلامي) فأنشأ مجلسا نيابيا ، وأسس مجلس الوزراء ، ثم جعلنا نلبس الملابس الأوروبية ، وزرع بين أعيان البلاد فتيات من الجركس لكي يتحسن اللون ويقارب البشرة الأوروبية »[12] .

وقد أدت حركة التغريب ـ في غمرة المغالاة للدعوة الى الانفصال الحضاري العربي عن جذوره ـ إلى أن يؤكد سلامة موسى انه يجب علينا أن نخرج من آسيا . . وان نلتحق بأوروبا . أو على حد قوله : «انني كلما زادت معرفتي بالشرق زادت كراهيتي له وشعوري بانه غريب عني . . وكلما زادت معرفتي بأوروبا زاد حبي لها وتعلقي بها ، وزاد شعوري بانها مني وانني منها ، هذا هو مذهبي الذي أعمل له طول حياتي سرا وجهرا : فانا كافر بالشرق ، ومؤمن بالغرب » . .[13] .

ويؤكد أيضاً « ان الرابطة الشرقية سخافة، فما لنا ولهذه الرابطة الشرقية وأية مصلحة تربطنا بأهل جاوه . ماذا نتتفع بهم وبماذا ينتفعون هم بنا . . اننا في حاجة الى رابطة غربية . . نقعد معهم فنستفيد من شريعة اصلاحية نفذت في بلادهم يشرحونها لنا ، فننتفع بذلك أو فلسفة جديدة ظهرت يعرفوننا شيئا عنها أو آلة جديدة اخترعت نتفاوض معهم في استعمالها عندنا مثل هؤلاء الناس النظاف الأذكياء نستطيع أن نؤلف رابطة معهم »[14] .

ويؤكد طه حسين في نفس الاتجاه : [15] .

« لا ينبغي أن يفهم المصري ان الكلمة التى قالها الخديوي اسماعيل وجعل بها مصر جزءاً من أوروبا قد كانت فناً من فنون المدح أو لونا من ألوان المفاخرة » .

انما كانت مصر دائماً جزءاً من أوروبا في كل ما يتصل بالحياة الفعلية والثقافية على اختلاف فروعها وألوانها » .

« وان العقل المصري منذ عصوره الأولى عقل ان تأثر بشيء فإنما يتأثر بالبحر الأبيض المتوسط وان تبادل المنافع فإنما يتبادلها مع شعوب البحر الأبيض المتوسط » .

وقد أدت هذه الحركة التغريبية الى الدعوة الى تبني كل النهج الحضاري الأوروبي. أو كما أكد طه حسين :

« ان نسير سير الأوروبيين في الحكم والادارة والتشريع، وان نسلك طريقهم لنكون لهم اندادا ونكون لهم شركاء في الحضارة خيرها وشرها حلوها ومرها وما يحمد منها وما يعاب » .

لكل ذلك شكلت ظاهرة التغريب أو دعوة

الانفصال الحضاري ظاهرة مستحدثة بفعل السيطرة الاستعمارية من جهة والوعي عبر بدايات الاحتكاك بأوروبا بمدى الفاصل الحضاري بين الواقع العربي وبين التقدم الأوروبي والتي كان لها النتائج العميقة على حركة النهضة العربية في بدايات هذا القرن حتى المرحلة المعاصرة . مما خلق ظروفا صعبة تتجسم فيها قول (ارتولد توينبي) :

« ان الظروف الصعبة ـ لا السهلة ـ هي التي تستبشر في الأمم قيام الحضارات » . . . . .

(6) كان للصدمة الفكرية التي ترافقت والهجمة الاستعمارية على الوطن العربي تأثيرها الواضح في تعميق الوعي بمدى التخلف الذي يعانيه الوطن سياسيا واجتماعيا واقتصاديا ، والتي عبر عنها (أدونيس) في كتابه « الثابت والمتحول » بقوله (ماذا تفرض

علينا وبشكل أوليّ مباشر وملح صدمة الحداثة ؟ الجواب ببساطة هو : ان نعرف ما كنّا؟ وما نحن ؟ من أجل ان نعرف ما نكون وبما ان المعرفة هي ، بمعنى ما ، نقد ، فان المهمة الفكرية الأولى هي نقد الشكلية الحضارية العربية القديمة « المتجددة » ومن ثم نقد الشكلية الحضارية الغربية أي الحداثة ذاتها »[16] .

ولكن المنهج الذي عبر عنه (أدونيس) لم تعبر عنه وتمتلكه رموز تيارات المعاصرة أو السلفية ذلك انها لم تتخذ الموقف النقدي من الإشكالية الحضارية التي طرحت نفسها ـ كأعنف ما يكون الطرح على الوطن العربي في فترة الركود الحضاري المترافق مع ضعف وتخلف الأداة السياسية المتحكمة فيه (الخلافة العثمانية) وبفعل الانبهار بالنموذج الأوروبي ومعطياته الحضارية ، ذلك ان التيارات

الداعية الى الانفصال الحضاري اما برفض النموذج الأوروبي بكل معطياته مع التمسك بالأصول الحضارية وبكل ما جسدته عبر مؤسساتها السياسية والاجتماعية والثقافية من تخلف، وصم المجتمع العربي بسماته الرئيسية، واما بالاندماج في معطيات النموذج الأوروبي الحضارية ، وقطع الصلة نهائياً بالأصول العربية الاسلامية كتعبير عن عنف الموقف من التخلف الملموس في الواقع العربي سواء على المستوى السياسي (استبداد وقهر) أو على المستوى الاقتصادي (انتاج وعلاقات) أو على المستوى الاجتماعي (عادات وعلاقات) أو على المستوى الثقافي (جمود في الابداع وركود في العطاء) . . هذا المظهر للانفصال الحضاري كان وليد تصارع التيارات من معاصرة وسلفية ورد فعل ونتاجا للصدمة الفكرية التي واجهها الوطن العربي في

فترة احتكاكه المبكر بالغرب والتي أدخلت الوطن العربي في الأزمنة الحديثة ، أو كما عبر الدكتور (فهمي جدعان) : (ان الوطن العربي دخل في الأزمنة الحديثة باعتباره جزءاً من الخلافة العثمانية فواجه ما واجهت ، وعانى ممّا عانت ، ولم يستقل بقضاياه ومشاكله ، وأمله ، ورجاءه الا بعد سقوطها وحين وصل الى هذه النقطة وجد نفسه ممزقا ، مفككاً ، مستعمراً ، ضعيفاً ، متخلفاً ، قد ثقلت عليه العصور الحديثة بتحدياتها وضاقت عليه أرضه بما رحبت)[17] .

هذا الإدخال القسري المفاجىء في الأزمنة الحديثة ، جعل الرموز الفكرية في الوطن العربي تتخذ مواقف عبرت عنها نتاجاتها الفكرية ضمن محاور ثلاث :

* اشكالية التقدم الأوروبي والموقف من هذا التقدم (اخذا أو رفضاً) .

* اشكالية اداة الحكم والموقف من الخلافة الإسلامية وشريعة المجتمع .
* اشكالية التخلف الثقافي والحضاري عامة .

وقد تبلورت هذه المحاور في الإتجاهات التالية :

أولاً :

الاندماج أو التغريب ، أي بمعنى نبذ الشرقي العربي والإسلامي واللحاق مباشرة بكل حسناتها وبكل سيئاتها احتذاء بتطبيقات اتاتورك .

ثانياً : -

الليبرالية بكل مفاهيمها السياسية والإجتماعية والإقتصادية . .

ثالثاً :

العلمانية والأخذ بهذا المنهج أسلوباً « لتأسيس الدولة » بفصل الدين عن الدولة والأخذ

« بالقانون الوضعي » ومحصلة هذه الإشكاليات وهذا التبلور يجملها الدكتور (فهمي جدعان) ـ قبل الخوض في معطيات رموزها ـ . . .

(ان المفكرين المسلمين الذين سقطوا سقوطاً كاملاً في احضان المنظومة الليبرالية العلمانية التغريبية قد كانوا يفتقرون الى قوة في النفوس ونفاذ في الرؤية وبعد في النظرة ، وحس نقدي على درجة عالية من التوازن ، اما الذين وقفوا في الطرف الآخر من الحلبة وأعني المفكرين الدينيين التقليديين ، فانهم كانوا يفتقدون عين هذه الصفات ، ذلك ان استسلامهم الكامل لسلطة الماضي وللقيم التقليدية ولمفاهيم دينية كفت عن الفعالية والتأثير ، ولمناهج وقفت عند الأقدمين لم يكن من شأنه الا ان يدفع (المحدثين) الى ان يديروا ظهورهم لها ولتلك المناهج)[18] .

أو كما عبر عنها الدكتور عبد الله العروي في تبلورها ضمن نماذج (الشيخ والسياسي والتقني) . . .[19] .

أولا : ـ المحور السياسي :

● الاشكالية السياسية (اداة الحكم)

لا شك ان ما طرحته الثورة الفرنسية من مبادىء سياسية تمثلت في الانتصار « للحق الطبيعي للانسان » « في الحرية والمساواة والاخاء كان له التأثير البالغ في رموز النهضة العربية ، والتي أدت الى الخروج من دائرة الاستبداد المطلق للملوك ، واقرار حق الشعب في المشاركة السياسية ، ضمن اطار التقنين الدستوري للدولة ، والتي لاقت ترحيبا بالغ العمق لدى المفكرين العرب في مرحلة كان

الاستبداد فيها مظهرا ، وسمة للخلافة العثمانية .

فها هو (خير الدين التونسي) يذهب الى القول : (ان العمل بالرأي الواحد مذموم وان بلغ صاحبه ما بلغ من الكمالات والمعارف) (وانه لا يصوغ ابدا ان نسلم امر المملكة لانسان واحد بحيث تكون سعادتها وشقاؤها بيده وان كان اكمل الناس وأرجحهم عقلا وأوسعهم علما)[20] .

كما أكد الدعوة إلى تأسيس جمعية وطنية واقرار المسؤولية الوزارية واعادة التنظيم الاداري لكافة ولايات الخلافة العثمانية وكذلك أكد (أحمد أبو الضياف) « في تقديمه للنموذج الجمهوري » (ان الناس يقدمون رجلا منهم باختيارهم يلي مصالحهم وسياساتهم لمدة معينة ولما تتم يخلفه غيره

باختيارهم أيضا .. وهلم جرا .. وقد يستحسنون سيرة أحد فيطلبون منه زيادة مدته .. ولا يجعلون لهذا المقدم شيئا من فخامة الملك وشاراته .. بل هو « كواحد منهم - ينفذ ما يتفق عليه الرأي من أهل المشورة ولهم في ذلك قوانين يحترمونها احترام الشرائع المقدسة ويقفون عندها)[21] .

أما الكواكبي فقد خص هذه القضية بكتاب أبرز فيه طبائع الإستبداد وحمل نفس العنوان حيث يقول : (قوام الاسلام رعاية العدل ، وكفالة الحرية ، وتحقيق العدالة ، وتوفر المصلحة العامة ، وهو يوجب على الحاكم ان يشير في أمور امته الخواص ممن سموا بأهل الحل والعقد)[22] .

وقد كان لنتاج الثورة الفرنسية الليبرالي تأثيره لدى الشرق الاسلامي عموما والوطن العربي

خصوصا ، وذلك عبر الانبهار بتلك القيم المجسدة للحرية والتي تجد صداها في معطيات الاسلام : فكانت أولى مناحي الصراع اشكالية اداة الحكم باعتبارها تشكل مدخلا لتغيير طبيعة النظام القائم في ظل الخلافة العثمانية، والتي جسدت بصورة أو بأخرى ما كان قائما في أوروبا من استبداد وقهر وطغيان سياسي . . لذلك ، كانت الدعوة الى « حل الاشكالية السياسية » أولى مظاهر الصراع حول الموقف من حضارة العصر ، حيث طرحت مسألة الخلافة التي كانت تشكل اداة الحكم كمسألة سياسية أو دينية قابلة للجدل حولها ، من حيث التمسك بها أو تطويرها . .

وكانت هذه الدعوة مشحونة باصداء ما أحدثه اتاتورك ، حيث نشر (محمد شاكر) مقالا يتساءل فيه : (أفلا يجدر بالمسلمين أن يفكروا في قلب

هذا النظام العتيق رأساً على عقب حتى ينقذوا الاسلام والمسلمين من هذه الكوارث) في حين ينتصر (الرافعي) للخلافة مهاجما كمال اتاتورك واجراءات الغائه للخلافة بقوله (ان هذا الطاغية ملك حاكم يستطيع ان يجعل حماقته شيئا واقعا بفعل القوة التي يمتلكها) .

بينما تشيد صحيفة (المقتطف) باجراءات أتاتورك نحو اتخاذه المظهر الليبرالي ، الذي سرعان ما اتخذ شكلا سياسيا جرف امامه كل السدود والقيود على حد قول لطفي السيد (الذي كان من دعاة الأخذ بالمنهج الليبرالي وكل المفاهيم السياسية الأوروبية ونظمها في الحكم والقانون) . . .

وقد رسم ذلك التيار ملامح خارطة الوطن العربي الفكرية ، أو كما أشار الدكتور فهمي جدعان : (بحيث تتحرر العقول من كل سلطة

سياسية سابقة وينظر إلى موضوعات المعرفة والمجتمع والانسان نظرة عقلية متفردة مدعومة بالفكر الوضعي الخالص . .) .

هذا الموقف العقلاني أدى الى اعادة النظر في كثير من القضايا الفكرية التي ترافقت مع مسار الفلسفة العربية الاسلامية بدءاً من الصراع بين الأشعرية والخوارج والمعتزلة ومرورا بالصوفية حيث طرحت قضايا (الجبر والاختبار) وعلاقتها بالاستبداد والحرية الى حد ان (الشيخ محمد عبده) يمضي الى القول (انه ليس في الاسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة الى الخير والتنفير من الشر ، وهي السلطة التي خولها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف اعلاهم) . .

ويقول أيضاً (أصل من أصول الإسلام . .

قلب السلطة الـدينيـة والاتيـان عـليهـا مـن أساسها . . هدم الاسلام بناء تلك السلطة ، ومحا أثرها حتى لم يبق لها عند الجمهور من أهله اسم ولا رسم . .)[23] .

فليس في الإسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه) ويؤكد قوله (ان لم يكن للخليفة ذلك السلطان الديني افلا يكون للقاضي أو للمفتي ؟ ان الإسلام لم يجعل لهؤلاء أدنى سلطة على العقائد وتقرير الأحكام ، فكل سلطة تناولها واحد من هؤلاء (أي الخليفة والقاضي والمفتي) فهي سلطة مدنية قدرها الشرع الاسلامي) . . . .

بينما يؤكد الأفغـاني على أهميـة اختيار الأمـة حاكمها بقوله : تأتي به الأمة فتملكه على شرط الأمانة والخضوع لقانـونها الأساسي (الـدستور) ويبقى التاج على رأسه بقاءه هو محافظاً على صون

الدستور وإذا حنث بقسمه وخان دستور الأمة اما ان يبقى رأسه بلا تاج أو تاجه بلا رأس)[24] .

كما يقول الكواكبي : (ان الأمم الحرة قد أطلقت حرية الخطابة والتأليف والمطبوعات ورأت أن تحمل مضرة الفوضى في ذلك خير من التحديد لأنه لا ضامن للحكام ان يجعلوا من التقييد سلسلة من حديد ، يخنقون بها عدوتهم الطبيعية الحرية) (وقد تحددت ملامح النهج الليبرالي في :(25)

* التصدي لأنماط اشكال اداة الحكم الفردية والاستبدادية والمستندة على رؤية السالفين وفق تفسيراتهم للقرآن على أصول اسلامية ثابتة غير قابلة للتجاوز أو التغيير أو التبديل . .

* الدعوة الى أن تقوم الجماهير بدور أكبر في ادارة

شؤون البلاد والاشراف على مقدراتها وتقنين العلاقات السياسية داخل البلدان بأطرٍ دستورية ومؤسسات سياسية تمتلك بها (القوة المحكومة) القدرة على تقييد (القوة الحاكمة) . . .

* بروز مظاهر العقلانية في النظر للأشياء والإنسان والعلاقات في اطار من الاجتهاد كمنحى فكري يمثل استجابة لكل مظاهر العقلانية الأوروبية وذلك ضمن اطار الابداع لا الاتباع وهذا ما حاول طه حسين أن يكرسه عبر المنهج الديكارتي . . .

○ الشريعة

كان احد مظاهر الصراع ومجالاته الموقف من الشريعة ضمن اطار محورين :

*** التمسك بأصولها** وبكل ما ترتب عن معطيات مفسري القرآن في العصور المتتالية والتي ربطت

الشريعة بالأصول الإسلامية التي تنظم الحياة اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً وأخلاقياً والتي شغلت رواد الفلسفة الإسلامية أعواماً طويلة وخاصة ما يتعلق بالإنسان (المجبر والمخير) بكل انصارهما من أشعرية وخوارج ومعتزلة واخوان الصفا والتي تأسست على معطياتها العديد من المظاهر السياسية والفكرية في المجتمعات الاسلامية في مقدمتها الخلافة الإسلامية لذلك ، اصبحت الشريعة احدى اشكالات الفكر في زمن النهضة ، ذلك ان ثنائية الصراع تركزت في (الوحي والعقل ـ الدين أو القانون الوضعي ـ القديم أو المحدث) كما عبر عنها (أدونيس) في[26] « الثابت والمتحول » والتي أبرزت العديد من المبدعين الذين نادوا بالعقلانية في اطار للأصول الإسلامية الثابتة مثل ابن تيمية والجوزي والماوردي وابن خلدون ـ بإيجاد التوازن بين العقلانية والوحي ، باعتبار ان الوحي اداة تجذير للعقلانية ، بينما تمسك الأصوليون بكل

معطيات الإجتهادات الفكرية لمفكري الإسلام الأمر الذي جعل من الصراع ظاهرة مستمرة بين العقلانيين والأصوليين » والتي أفرزت بعض الظواهر الثورية التي انتصرت للعقل في وجه الأصولية ، وحاولت عبر معطيات عقلانيتها ان ترسي بالثورة ملامح المجتمع الاسلامي الحقيقي المؤسس على الحرية والعدل والعقلانية (ثورة الزنج والقرامطة وغيرهما) .

* المحور الثاني العلمانية ـ التي تعبر عن انتصار العلم ، وتشكل نقيضاً للدين والتي تأسست في المجتمعات الأوروبية في زمن التسلط الكنسي . . وفي هذا اكد الدكتور محمد عمارة بقوله : « بغض النظر عن الموقف الجوهري للديانة المسيحية من العلم وعن مدى الظلم الذي الحقته التفسيرات الكنسية بالمسيحية الحقة ، فان عداء الدين للعلم والصراع بينهما هي خاصية كاثوليكية ـ أوروبية ، ولا وجه للشبه بين المقدمات والملابسات التي أثمرت هذا

العداء وهذا الصراع ، وبين الاسلام ، الذي لا يمد نطاق علوم الوحي والشرع الى كل الميادين فهو لا يفرض الدين على كل مجالات الحياة الدنيوية حيث ترك الفصل فيها والتفسير لها لعلوم العقل والتجربة الانسانية ، فقد تآخى فيه (في الإسلام) العلم والدين والعقل والنقل والحكمة والشريعة والدنيا والآخرة عن طريق تحديد الميادين لكل نمط ، واقامة التوازن بين ما عُـدَّ في الحضارة الأوروبية متناقضات لا سبيل للجمع بينها ، وعن استخدامها جميعا في نظرة تكاملية لتهذيب الانسان وتطوير حياته)[27] .

ولكن هذا الموقف من العلمانية (أي فصل الدين عن الدولة) منحى جديداً عبرت عنه مجلة المقطم في سنة 1899 م بالقول : ان التمييز بين الدين وبين الدولة اصبح من أعظم مقتضيات الزمان والمكان . وان قيام الدولة بالدين ، والدين بالدولة لا وجود له

بين الدول المتمدنـة فاذا لم نميز بين الدين والدولة في عصرنا فماذا نفعل إذا سقطت الدولة أيسقط معها الدين ؟[28] .

وهذا هو الشيخ مصطفى عبد الرازق في كتابه « الاسلام وأصول الحكم » يقول (ان الدولة بكل مؤسساتها من وظائف عامة هي « خطط دنيـوية صرفة » لا شأن للدين بها ، فهو لم يعرفها ولم ينكرها ولا أمر بها ولا نهى عنها وانما تركها لنا لنرجع فيها الى احكام العقل وتجا ـ مم وقواعدالسياسة)[29] .

وهو يشدد أيضا على الإتجاه العلمي في بناء الدولة يقول :

(إذا تأملت وجدت ان كل شرعة الاسلام وما اخذبه النبي المسلمين ه انظمة وقواعد وآداب ، لم يكن في شيء كثير أو قليل من أساليب الحكم السياسي ، ولا من انظمة الدول المدنية ، وهو بعد ـ إذا جمعته ـ لم

يبلغ ان يكون جزءا يسيرا مما يلزم لدولة مدنية من أصول سياسية وقوانين) .

الى ان يقول : ان الخلافة اصبحت تلحق بالمباحث الدينية وصارت جزءا من عقائد التوحيد . . .

وباسم الدين استبد الملوك وحرموا الشعب النظر في علوم السياسة وباسم الدين خدعوهم وضيقوا على عقولهم فصاروا لا يرون لهم وراء ذلك الدين مرجعا ، حتى في مسائل الادارة الصرفة والسياسة الخالصة . . . . فأصيبوا بشلل في التفكير السياسي ، والنظر في كل ما يتصل بشأن الخلافة والخلفاء . . . .

لا شيء في الدين يمنع المسلمين أن يسابقوا الأمم الأخرى في علوم الاجتماع والسياسة كلها وان يهدموا ذلك النظام العتيق ، الذي دلوا به واستكانوا اليه ،

وان يبنوا قواعد ملكهم ، ونظام حكومتهم على احدث ما انتجت العقول البشرية ، وامتن ما دلت تجارب الأمم على أنه خير أصول الحكم) .

وقد أثمرت هذه الاتجاهات الداعية إلى العلمانية فصل الدين عن الدولة بتكريس نمط فكري استند في معطياته على الليبرالية ، وخاصة في المشرق العربي ، ولكن على الرغم من ذلك فاننا نؤكد على ما ذهب اليه الدكتور محمد عمارة (في اننا لم ولن نواجه تلك الملابسات والخصوصيات الأوروبية والكاثوليكية التي اثمرت الليبرالية لدى الغرب والتي لم تجعل لدعاة التقدم هناك سبيلا غيرها للخروج بمجتمعاتهم من ظلمات العصور الوسطى) .

ومن هنا ، فان العلمانية لم ولن تَكُنْ سبيلنا الى التقدم بل ولا حتى في مواجهة قوى التخلف التي تحاول تمثيل دور الكنيسة الكاثوليكية في العالم

الاسلامي ، انما سبيلنا الى التقدم هو الوعي بحقيقة الاسلام وموقفه الذي ينكر العلمانية وينكر نقيضها ، وما الذين يختارون العلمانية أو الذين يسعون الى اقامة دولة كهنوتية دينية يسلبون الأمة فيها سلطاتها وسلطانها ما هؤلاء الاّ غزاة ، ومتغافلون عن حقيقة موقف الاسلام من العلم ، ومن العقل ، ومدى الحرية التي منحها للانسان في ما يتعلق بأمور الحياة والدنيا) .

* * *

ثانياً : المحور الاجتماعي والإقتصادي

وعُنيَ ابن خلدون بحقيقة الوطن العربي ، وما اعتوره من تخلف وانحطاط (حيث كانت بلاد العرب مثقلة الهموم تشكو التخريب والدمار الذي عفا على عمرانها وعلى مجدها . . .

وذهب بأهل الجيل ، وطوى كثيراً من محاسن العمران ومحاه . . . وجاء للدول على عين هرمها

وبلوغ الغاية من مداه ، وقلص من ظلالها وفل من حدها ، وأوهن من سلطاتها ، وتداعت الى التلاشي والاضمحلال احوالها ، وانتقص عمران الأرض بانتقاص البشر ، فخرجت الأمصار والمصانع ، ودرست السبل والمعالم وخلت الديار والمنازل وضعفت الدول والقبائل) . . . .

ولكن هذه الحالة في رأي ابن خلدون تحتاج الى نقلة نوعية تؤدي الى (خلق جديد ، ونشأة مستأنفة ، وعالم مستحدث) وذلك بتبدل الدور الانساني في المجتمع والخروج من أسر الجمود بامتلاك شروط النهضة كما حددها ابن خلدون والتي نتبينها من مقدمته ، والمحددة بتجاوز اسباب انهيار الدولة وفساد العمران ، والمتمثلة في السبب الاقتصادي الذي يلح عليه ابن خلدون الحاحا واضحا « وهو انسياق الدولة الى الترف والخلود اليه ، الذي يؤدي إلى التخلف بعاداته فتنكسر حدة العصبية وتضعف شوكة

الناس » ، والسبب الأخلاقي الذي يقول فيه : (ان الأخلاق الحاصلة من الحضارة والترف هي عين الفساد لأن الانسان انما هو إنسان باقتداره على جلب منافعه ودفع مضاره واستقامة خلقه للسعي في ذلك ، (والحضري لا يقدر على مباشرة حاجاته اما عجزا لما حصل من الدعو أو ترفعا لما حصل له من المربى في النعيم والترف)[30] .

والسبب الاجتماعي فيراه (في انكسار صورة العصبية أو انقراضها التي تذهب بخشونة البدوة وتضعف من العصبية والبسالة) .

اما السبب السياسي فمرده الى الإستبداد والظلم بانفراد السلطان بأداة الحكم الذي بها (يقرع عصبيتهم ويكبح اعنتهم ويستأثر بالأموال دونهم فيتكاسلون ، ويعتادون المذلة والإستعباد*[31] .

إن الوعي بأسباب القصور ، وبمظاهر التخلف

والإنحطاط هو نقطة تحول في البحث عن شروط النهضة ، التي واجهت العرب في الأزمنة الحديثة ، وخاصة في مجالي الاجتماع والإقتصاد وقد كان « رفاعة الطهطاوي » من أوائل المفكرين الذين صدمتهم الحداثة الأوروبية ، وحفزته الى التأليف والترجمة للعديد من المؤلفات الفرنسية التي رأى أن القصد منها (هو حث أهل ديارنا على استجلاب ما يكسبهم القوة والبأس وما يؤهلهم لاملائهم الأحكام) ، وانه ينبغي على أهل العلم ـ وهو منهم ـ (حث جميع الناس على الإشتغال بالعلوم والفنون والصنائع النافعة ، وهو يرى أن من أسباب التقدم العمراني دافع معنوي وهو التمدن في الأخلاق والعوائد والآداب ، والدافع المادي المتمثل في الصناعة والتي عبر عنها الطهطاوي (بالمنافع العمومية) أو كما قال « انها تعني في اللغة الفرنساوية (اندوستريا) (أي الصناعة) يعني التقدم في المهارة والبراعة ، وبأنه فن به يستولي

الإنسان على المادة الأولية التي خلقها الله تعالى لأجله ، مما لا يمكن أن ينتفع بها على صورتها الأولية فيجهزها بهيئات جديدة كتشغيل الصوف والقطن) .

وقد ألف الطهطاوي كتابين هما (تخليص الابريز الى تلخيص باريز) (ومناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية)[32] .

وقد تحددت مرتكزات المحور الاجتماعي والاقتصادي في قضايا الانسان وعلاقاته الاجتماعية ، وخاصة العلاقات الأسرية ، بكل ما يترتب على تلك العلاقات من دراسة أوضاع المرأة والزواج وغيرها . . وبكل ما تحمله تلك المرتكزات من البحث عن أسباب النهوض الاقتصادي صناعيا وزراعيا وتجاريا ، كاستجابة موضوعية لعمق التحدي الذي أفرزته الحضارة الأوروبية (النموذج الأوروبي) : فقد طرحت مسألة الانسان ككائن اجتماعي ، وخاصة في

مجال وجوده « قضية الخلق » ذلك ان نظرية النشوء والإرتقاء ارتبطت بالنموذج الأوروبي ـ والتي أدت بالمفكرين الإسلاميين الى اعتبارها احدى مظاهر الإلحاد الديني ، واعتبارها مدخلاً للخروج من اطار « الجبر والإختيار » وفق فهمهم له . . وقد ذهب الأفغاني في هذا السياق إلى (اعتبار ان الإنسان من أكبر اسرار هذا الكون ، ولسوف يستجلي بعقله ما غمض وخفي من أسرار الطبيعة ، وسوف يصل بالعلم ، وباطلاق سراح العقل إلى تصديق تصوراته ، فيرى ما كان من التصورات مستحيلاً قد صار ممكنا ، وما صوره جموده وتوقف عقله عنده بأنه خيال ، قد أصبح حقيقة) .

وقد دارت على ساحة الفكر معركة شرسة في الرد على نظرية النشوء والإرتقاء (لداروين) بدخول (حسين الجسر) بكتابه (الرسالة الحميدية) وعلاقتها بحياة وعقل الإنسان وما يترتب على ذلك من

مواقف اجتماعية لدى الأصوليين والمعـاصرين ، وخاصة في مجال علاقة الفقراء بالأغنياء والعلاقات الأسرية التي تركزت حول المرأة .

حيث أكد الكواكبي (على ان الإنسان لا يكون انساناً ما لم تكن له صنعة مفيدة تكف معاشة باقتصاد لا تنقصه فتذله ولا تزيد عليه فتطغيه[33] وتتبلور دعوة الكواكبي في الإشتراك العمومي في الثروة (حيث تكون الملكية للجميع على التساوي والشيوع) مستنداً في ذلك إلى رؤية عقلية بالغة العمق في فهم الإسلام . .

وقد تبلورت الدعوات إلى إدخال الوطن العربي في زمن الحداثة باقتباس كل شروط التقدم التي امتلكتها أوروباوخاصةفي المجال الصناعي والتجاري والتي كان من روادها رفاعة الطهطاوي ، الذي شدد على أهمية العدالة (أي الحرية) كأساس لبناء المجتمعات مؤكداً

(ان التمدن عبارة عن تحصيل ما يلزم لأهل العمران من الأدوات اللازمة (العلمية والاقتصادية) لتحسين احوالهم (حسا ومعنى) وهو تفوقهم في تحسين الأخلاق والعوائد ، وكمال التربية ؛ وحملهم على الميل الى الصفات الحميدة واستجماع الكمالات المدنية والترقي في الرفاهية .

ويرى (ان التمدن يؤدي إلى محو الاستعباد والاسترقاق بغير حق ويزول الفقر والمسكنة) . .

وكذلك يمضي الطهطاوي فيؤكد على الحرية والمحددة لديه بالحرية الطبيعية ، والحرية السلوكية ، والحرية الدينية ، والحرية المدنية ، والحرية السياسية ، (التي اذا كانت مبنية على قوانين حسنة عادلة كانت واسطة عظمى في راحة الأهالي واسعادهم في بلادهم وكانت سببا في حبهم لأوطانهم) فالحرية لديه صفة طبيعية في الانسان . .

وفي اطار هذه الأرضية عالج المفكـرون في بداية احتكاكهم بالنمـوذج الأوروبي المحور الاجتمـاعي والاقتصادي مؤكدين ـ وان تحفظ الأصوليين ـ على أهمية امتلاك شروط النهضة التي امتلكتها أوروبا وخاصة في مجالات الاقتصاد من صناعة وزراعة وتجارة . . اما في المجال الاجتماعي فقد تحددت مناحي المعركة حول قضايا مكانة المرأة في المجتمع وتعدد الزوجات والمظاهر السلوكية لها (من لباس كـالحجـاب والسـفـور وتعـليـم وعـلاقـات اجتماعية) . . .

* حول المرأة في المجتمع

تراوحت اطروحات تيار « المعاصرة والأصوليين » ازاء المشكلة الاجتماعية بـين الغلو والاعتدال ، والقبول والانكار في تحديد مقاييس التمدن ومحاولاته وأشكاله : فنجد البعض يذهب إلى التركيز على

القضايا التربوية لتكون مدخلا لاحداث التغيير الاجتماعي ، فسلامة موسى يرى (ان تكون ثقافتنا أوروبية لكي نغرس في نفوسنا حب الحرية والتفكير الجريء) .

ويؤكد على حاجة مصر (إلى ثقافة حرة أبعد ما تكون عن الأديان) بل ويذهب الى القول بضرورة الارتباط بأوروبا (وان يكون رباطنا بها قويا نتزوج من ابنائها وبناتها ، ونأخذ عنها كل ما يجد فيها من اختراعات أو اكتشافات ، وننظر للحياة نظرتها ، نتطور معها في تطورها الصناعي ، ثم في تطورها الاشتراكي والاجتماعي ، ونجعل أدبنا يجري وفق أدبها ، بعيداً عن المنهج العربي ، ونجعل فلسفتنا وفق فلسفتها ونؤلف عائلاتنا على غرار عائلاتها)[34] .

ويدعو إلى اصطناع القبعة لأنها في رأيه أكثر ما يقرب بيننا وبين الأجانب ويجعلنا امة واحدة . . فهي

أي القبعة (رمز الحضارة يلبسها كل رجل متحضر سواء كان يابانيا أم صينيا أم انجليزيا أم أمريكيا ، فان للمتحضرين عادات يتعارفون بها ويصطلحون عليها واتخاذ القبعة من هذه العادات ونحن نحب ألا نخرج على العالم المتمدن بلباس خاص يجعلنا في مركز من الشذوذ يجذب إلينا الأنظار) . وتبلورت مواقف رفض الأصوليين لذلك ، مستندة الى التمسك بالأصولية الاسلامية حيث ركز هؤلاء على أهمية التمسك بمعطيات الإسلام الاجتماعية ، ورأوا ان ما يطرحه المعاصرون بدعة (وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار) ولكن حجة هؤلاء كانت بالغة الضعف ، ذلك ان المعاصرة ـ كما يقول حسين فوزي النجار ـ (سرعان ما طغت تلك الموجة الغربية وجرفت امامها كل القيود والسدود وأخذت الحياة تستقيم في مصر على نهج غربي) .

وتحددت ـ كما اسلفنا القول ـ المجالات

الاجتماعية حول قضية المرأة في المجتمع (البنية الأسرية - الزواج - والمظاهر الاجتماعية الأخرى المتعلقة بالسلوكيات) وقد صدم « عبد الرحمن الجبرتي » بالمظاهر السلوكية للمرأة التي رافقت الحملة الفرنسية على مصر ، فقال في هذا الصدد : (وقع عند ذاك تبرج النساء واختلاطهن بالفرنسيين ومصاحبتهن لهم في المراكب والرقص والغناء والشرب بالنهار والليل*) [35] .

اما الطهطاوي فقد كانت ردة فعله ازاء وضع المرأة في فرنسا محددة في توضيح (ان كثيرا ما يقع السؤال من جميع الناس عن حالة النساء عند الافرنج ، وقد كشفن عن حالهن الغطاء . . وان وقوع اللخبطة بالنسبة لعفة النساء لا يأتي من كشفهن أو سترهن ، بل منشأ ذلك التربية الجيدة أو الخسيسة. وأكّد الطهطاوي على أهمية التركيز على تربية المرأة وتعليمها (ينبغي صرف الهمة في تعليم البنات والصبيان

معا ، لحسن معاشرة الأزواج فتتعلم البنات القراءة والكتابة والحساب ونحو ذلك ، فان هذا مما يزيدهن أدبا وعقلا ، ويجعلهن بالمعارف أهلا ، ويصلحن به لمشاركة الرجال في الكلام والرأي ، فيعظمهن في قلوبهم ويعظم مقامهن)*[36] .

وازاء مواقف الأصوليين المتحفظة على وضع المرأة في المجتمع تجذرت اطروحات المعاصرين حيث اتخذت مضامين لا تقف عند قضية المظهر لدى النساء من لباس (السفور) أو سلوكا حياتيا، من رقص واختلاط . . الى آخره ، والذي اعتبر لدى التيار الأصولي مظهرا لانهيار الأخلاق ، وعاملا من عوامل تدمير المجتمع الاسلامي وعقائده ، الأمر الذي حدا بالشيخ عبد الرحمن الكواكبي الى القول : (ان لانحلال اخلاقنا سببا مهما آخر يتعلق بترك النساء جاهلات على خلاف ما كان عليه اسلافنا ، حيث كان يوجد في نسائنا المتفقهات والمتعلمات) .

وقد تصاعدت المعركة ازاء المرأة بدخول قاسم امين الداعي الى تحرير المرأة مرجعا أسباب تخلف الموقف منها الى عوامل الاستبداد بقوله (وكان من أثر هذه الحكومات الاستبدادية ان الرجل في قوته اخذ يحتقر المرأة في ضعفها ، ذلك أن أول أثر يظهر في الأمة المحكومة بالاستبداد هو فساد الأخلاق) وأوضح مظاهر احتقار الرجل للمرأة فقال (من احتقار الرجل للمرأة أن يملأ بيته بجوار بيض أو سود أو بزوجات متعددة ، أو أن يطلق الرجل زوجته بلا سبب ، وأن يقعد الرجل على مائدة الطعام وحده ثم تجتمع النساء من أم وأخت وزوجة ويأكلن ما فضل منه . . ومن احتقار المرأة ان يعين لها محافظا على عرضها من آغا أو خادم يراقبها ويصحبها اينما تتوجه . . ومن احتقار المرأة ان يسجنها في منزل ويفتخر انها لا تخرج منه الا محمولة على نعش الى قبر . . من احتقار المرأة ان يحول بينها وبين الحياة العامة والعمل في أي شيء يتعلق

بها : فليس لها رأي في الأعمال ، ولا فكر في المشارب ولا ذوق في الفنون ، ولا في المنافع العامة ، ولا مقام في الاعتقادات الدينية ، وليس لها فضيلة وطنية)[37] .

ويركز قاسم أمين في دعوته لتحرير المرأة على التربية والتعليم بقوله (المرأة لا تكون خلقا كاملا إلا إذا أتمت تربيتها الجسمية والعضلية ، اما تربيتها الجسمية فلأنها لازمة لها في استكمال صحتها وحفظ جمالها ، فيجب أن تربى كما يربى الرجال على تمارين الجسم بالحركة والرياضة لأن الجسم الضعيف لا يسكنه إلا عقل ضعيف) .

وتحددت ملامح وضع المرأة بقول (مريم جرجي) المحددة في : ـ

* ان المرأة مساوية للرجل في النظرة البشرية ، وهي المخلوقة التي جعلها الله وسيلة لعمران العالم وحفظ

اسباب وجوده فلا امتياز بينها وبين الرجل ويجب اذن ان تأخذ حق ما يأخذه الرجل من العلوم وتستنير بما يستنير به من المعارف .

* أيضر الناس أن يرى الرجل امرأته كاملة الصفات رقيقة الجانب ، عفيفة الأخلاق مروضة بالعلوم والآداب ؟

* لا ينكر أحد أن المرأة هي التي يعهد اليها تربية البنين وهي التي يلقى على عاتقها ثقل تهذيب الأولاد فإذا كانت مزينة بالعلوم نراها تغذي أولادها بلبن الارشاد وتنمي فيهم الآداب .

* من المعلوم ان ادارة البيت قلما يعرف بها الرجل فهي مختصة بالنساء من حيث التدبير والترتيب وما يختص بالجسم وترويضه من المآكل والمشارب والغسل والراحة*(38) .

* حول التربية والتعليم

يؤكد انصار التيارين المعاصرين والأصوليين على

أهمية العلم في بناء المجتمع واحداث التقدم ، كل من خلال رؤيته الخاصة لمرتكزات التقـدم وآفاقـه: (فالمعاصرون يرون أن التقدم يرتكز على نبذ كل ما يتعلق بالدين ومناهجه والخروج من اساره، ضمن نظرة علمانية ، ترتكز على ايمانهم بالعقل احتذاء بالنموذج الأوروبي .

وها هو سلامة موسى ثانية يقول (لا رجاء لنا في اصلاح التعليم حتى نمنع هؤلاء الشيوخ منه ، الذين ينقعون ادمغتهم نقعا بالثقافة العربية أي ثقافة القرون المظلمة ، ونسلمه ـ على حد قوله ـ للأفندية الذين ساروا شوطا بعيدا في الثقافة الحديثة) .

أما الأصوليون فيرون ان التقدم مرهون بالتمسك بما خلفه السلف من منـطلقات علميـة وأصول تعليمية ، تتركز حول التوحيد والفقه بين المعقول والمنقول . . ويورد الدكتور فهمي جدعان قصة تبرز

مظاهر ذلك الموقف ـ والتي نقلها عن المؤرخ عبد الرحمن الجبرتي ـ (انه لما وصل احمد باشا الى مصر سنة 1163 هـ اجتمع بشيخ الأزهر عبد الله الشيراوي الذي تحادث مع أحمد باشا وقال له : كنت في شوق الى المجيء إلى مصر يدفعني ما سمعته عنها من انها منبع الفضائل والعلوم ولكنني عندما تحدثت اليكم (أي مجموعة الشيوخ) عن الرياضيات احجمتم وقلتم : لا نعرف هذه العلوم ولم أجد عندكم منها شيئاً وغاية تحصيلكم الفقه والمعقول فأجابه شيخ الأزهر ان غالب اهل الأزهر لا يشتغلون بشيء من العلوم الرياضية الا بقدر الحاجة الموصلة الى علم الفرائض والموارث وعلم الوقت)[39] .

وقد وعى الشيخ محمد عبده ذلك الجمود ، وأكد (انه رفع صوته للدعوة الى امرين عظيمين الأول تحرير الفكر من قيد التقليد ، وفهم الدين على طريقة السلف قبل ظهور الخلاف والرجوع في كسب معارفه

الى ينابيعها الأولى ، واعتباره من ضمن موازين العقل البشري التي وضعها الله لترد من شططه وتقلل من غلطه وضبطه لتتم حكمة الله في حفظ نظام العالم الانساني) ليصل الإنسان بتلك العقلانية . . (الى ان يتحرر من الأوهام المشهورة والأوهام السابقة والآراء الشائعة لكي يطلب الحق والخير مطلبا مجديا)[40] .

إلى ان يؤكد (ان المرء لا يكون مؤمنا إلا إذا عقل دينه وعرفه بنفسه حتى اقتنع به واختار ان يعمل بموجبه ، ومن أجل الايمان الصحيح ينبغي أن نعتني بقيمة العقل ، ومن أجل صيانة العقل من الزلل في التفكير ينبغي تعميق وجدان الدين والاهتداء به . .) .

الى ان يقول بتأكيد هذا الاتجاه العقلاني ازاء العلم فيقف في وجه الأصوليين المتمسكين بما خلفه السلف من مقومات في التعليم وطرائقه في اطار الاتباع

فيشدد ـ منطلقا من ضرورة الابداع ـ (ان الشريعة الاسلامية شريعة عامة باقية إلى آخر الزمان ، ومن لوازم ذلك انها تنطبق على مصالح الخلق في كل زمان ومكان مهماتغيرتأساليب العمران لا تنحصر جزئيات احكامها) . وفي هذا أيضا يقول محمد عبده بضرورة تحرير الأزهر : (ان اصلاح الأزهر اعظم خدمة للاسلام) حتى يخرج الأزهر من دائرة الجمود والانغلاق (التي حجبت حرية التفكير واستقلال العقل) على حد قول محمد رشيد رضا في هذا الصدد . .

ومن هنا ، سرعان ما تنامت ظاهرة التحديث في أساليب العلم والتعليم متأثرة بالفكر الليبرالي ـ كما أفرزه النموذج الأوروبي ـ وبالإجراءات العلمية التي كرسها الاستعمار ـ وخاصة في مصر والمشرق العربي ـ وذلك من أجل خلق مؤسسات تعليمية موازية للأزهر أو للمؤسسات التعليمية الدينية ، كما اشار الى ذلك

اللورد لويد المندوب السامي في مصر آنذاك بقوله : (ان الأزهر عندئذ يجد نفسه امام امرين : اما ان يتطور او أن يموت) .

ذلك ان الاستعمار البريطاني والفرنسي في المشرق العربي قد اعتمد ـ وفق مخططه المبرمج ـ على سياسة تغريب الحياة ليكون النموذج الأوروبي نموذجاً يستثير المشرق العربي لأن يحتذي بمعطياته الفكرية والعلمية ، ويأخذ بأسباب نموه ، ويستلهم ذات معاييره في المجالات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية . لتكون من محصلة ذلك المخطط تطبيق التغريب أو الانفصال الحضاري في الوطن العربي ، حتى يستطيع الاستعمار أن يبعث في الوطن العربي تيارا فكرياً يؤكد وجود الاستعمار ذاته ويرسخ مصالحه ، ويخلف أداة ـ وان كانت وطنية المظهر في الانتماء الجغرافي ـ إلا أنها أوروبية الجوهر في الانتماء السياسي ، واختيارها من الشرائح الاجتماعية

المتلهفة ـ بمصالحها ـ على تكريس ذلك الوجود وخدمته والتبعية الكاملة له .

(7) وإذا كنا قد فصلنا موقف « المعاصرة » و« الأصولية » حول محاور الصراع بينهما سياسيا واجتماعيا واقتصاديا وثقافيا بشيء من التفصيل مع عدم الوقوف امام المواقف التوفيقية باعتبار ان (التوفيقية) قد سادت برؤيتها وأساليبها التطبيقية مستندة في ذلك إلى ظاهرة (التغريب القسري) المحدودة ، التي مارستها الادارة الاستعمارية ، لكون الانفصال الحضاري (التغريب) لم يستطع ان يتغلغل في المجتمع العربي بعنف ، كما حدث في المجتمع التركي ، وذلك لأسباب موضوعية ترتبط بالمجتمع العربي ذاته وللرفض الجماهيري الذي واجه المخطط التغريبي المبرمج ، اما بسبب تعمق الاسلام في وجدان الجماهير ، واما بسبب التخلف الثقافي

والاجتماعي ، ولذلك سادت التوفيقية كرؤية لأحداث التغيير في الوطن العربي .

* فقد تغلغلت الليبرالية كأساس لرفض الاستبداد ، مع بعض مظاهر العلمانية المتجسدة في طرح قضية فصل الدين عن المجتمع والدولة والأخذ بالأساليب السياسية الأوروبية ومؤسساتها ونظمها في الحكم والقانون .

* الاغضاء عن التراث العربي الاسلامي والتشكيك في بعض مناحيه تأثرا بالمنهج الديكارتي وربط التعليم والثقافة بالمناهج الأوروبية، واذاعة ونشر الفكر الغربي الرأسمالي . . وكل المناهج الأدبية والفلسفية التي سادت أوروبا في القرن التاسع عشر الميلادي . .

* نمو الاقليمية (المرتبطة بالدعوات الفرعونية في مصر والفينيقية في لبنان وغيرها من دعوات) واعتبار

القومية المصرية قومية قائمة بذاتها منفصلة عن اطار الأمة العربية تاريخا وثقافة وانتماء ومرتبطة بالظاهرة القومية الأوروبية مصيريا . .

* انتشار الظاهرة الحزبية المأخوذة عن النموذج الأوروبي والمتعايشة مع الاتجاه الليبرالي كمظهر من مظاهر ديمقراطيتها . .

لكل ذلك سادت التوفيقية برؤيتها ، وببرنا مجها التطبيقي ، من خلال اقامة المؤسسات التي تسهم في نشر رؤيتها (مثل المؤسسات الصحفية والتعليمية والارساليات التبشيرية ، وتكثيف اعمال الترجمة ، وانشاء الجمعيات والنوادي العلمية ومن خلال اطروحات رموزها من كتاب ومفكرين في ظل اجراءات الادارة الاستعمارية المسيطرة وتطبيقاتها في هذا المجال) . ولكن السيادة التوفيقية لم تخلُ امام رؤيتها الساحة العربية ، ذلك ان تيارات الجامعة

الاسلامية ظلت تشكل مظهرا من مظاهر رفض الأصوليين للتغريب ومقاييسه وفكره ، واصرارا على تمسكهم بوحدة العالم الاسلامي في وجه الاقليمية الضيقة وفي وجه دعوة الوحدة القومية (كما نمت في وجه التوفيقية ، وانصار الجامعة الاسلامية ، دعوة القومية العربية التي جسد منظروها وعي التمايز القومي بين الأمة العربية والأمم الاسلامية الأخرى ، ذلك الوعي الذي جاء نتيجة لسياسة التتريك من جهة ، ونمو القومية الطورانية ، ونتيجة لما أحدثه الفكر الأوروبي من تأثير في الوطن العربي من جهة اخرى فاقتبس هؤلاء ـ وضمن اطار الليبرالية أيضاً ـ المقاييس الاوروبية حول (قضية القومية) من حيث المقومات والمرتكزات .

وبحماسة علمانية (فصل الدين عن الدولة) تم ربط القومية العربية بالعلمانية في تكوينها ومقوماتها ومستهدفاتها ، وضمن هذه الأرضية انتقل الصراع

على طريق النهضة العربية والبحث عن شروطها ومقوماتها الى محاور جديدة تركزت حول :

* الجامعة الاسلامية (استمرارا للأصولية)
* الاقليمية الوطنية (كمظهر لانصار الليبرالية)
* القومية العربية (التمسك بالوجود العربي المتمايز عن الأمم الأخرى) .

وبذات الرؤية وبشموليتها التي حددت أرضية الصراع الفكرية ـ وان تجسدت بأساليب اخرى ومؤسسات متغايرة ـ تظل هذه المحاور تحمل بصمات تيارات الأصولية والمعاصرة والتوفيقية بصورة أو بأخرى ، وان تركزت في الصراع الايديولوجي العقائدي أو الصراع السياسي أو التنظيمي والتي تتحدد في تقويمنا ان بعضها غير مقطوع الصلة ببرنامج الاستعمار ومخططه الرامي الى احداث الانفصال الحضاري في الوطن العربي ، وان بعضها الآخر يرتبط بحركة التحرر القومي التي تسعى الى

تدمير الوجود الاستعماري وتأكيد سيادة الأمة العربية على مقدراتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية والتي تشكل مناحي النهضة العربية بمقاييس نابعة من وجود الأمة العربية ذاتها ومكونات ذلك الوجود ، وفهمها لتراثها وتاريخها ورؤيتها في تحديد مناحي تقدمها ، واسسه الايديولوجية. . . . .

يقول أحد المؤرخين عن التاريخ انه ثلاث قوى (تراث - وتجربة - وتفاعل) الأولى قوة عامودية آتية من اعماق العصور وهي الدفع الذي يقدمه الماضي للحاضر . والثانية قوة أفقية تتمثل في التفاعل مع الشعوب والحضارات في التأثر والتأثير . . ولكن في القوة الثالثة يكمن التاريخ الحقيقي فالتجربة القائمة على الحضور الحي هي التي تحرك وتتجدد وتتخطى وهيْ التي تبني المستقبل ذلك ان التجربة انعتاق من الماضي وانخراط في الحداثة*(41) .

على ضوء ذلك ، يتحدد في اعتقادنا موقع التاريخ والتراث من مجمل التحولات في الوطن العربي ، ذلك ان الفهم التاريخي لمجتمع ما ، هو المدخل للوعي بالارتباط به اما تمسكا بكل معطياته الحضارية وأخذ مقاييسه وأنماط تطوره ورؤيته للانسان وحركته الفاعلة ، والانغلاق عن معطيات التجربة الانسانية ضمن اطار المغايرة في التجربة التاريخية لذلك المجتمع عن المجتمعات الأخرى ، واما انغماس في معطيات التجربة الانسانية والتمثل بها في اطار مماثلة مقاييسها ومعاييرها والانفصال عن الماضي في اطار من الاحتقار لكل معطياته والتلهف على مماثلة التجربة الانسانية - المنبهر بها - وبمعطيات تقدمها . .

ان الانغلاق بدعوى « المغايرة » والانفصال بدعوى « المماثلة » قد أديا - بمفكري النهضة العربية - الى نتيجتين كلتاهما تعبر عن القطع التاريخي أو كما

يحددهما (أدونيس) « بانهما فراغ أو تجويف داخل التاريخ الثقافي العربي » بوجهين :

* الوجه الأول هو الفراغ القطعي مع عناصر الحيوية والتقدم في الماضي العربي . . .
* الوجه الثاني هو فراغ قطع العناصر الحيوية والتقدم في الحاضر الغربي . .

وقد أدى الوجهان (بفراغ القطع) الى نتيجتين تمثلان حقيقة الوعي بالتاريخ من جهة ، وحقيقة الموقف من معطيات العصر من جهة اخرى ، وتبلوران مواقف الأصولية والمعاصرة بمضامينها :

* **النتيجة الأولى :**

ارتماء عشوائي في احضان الحضارة الغربية فقد اغترفنا منها معظم نظرياتنا الفلسفية والأدبية وبخاصة الأفكار القومية والعلمانية الاشتراكية والماركسية والشيوعية والرأسمالية وغمرتنا الحضارة فوق ذلك

باقتصادها ، وأبعادها السياسية الاستعمارية ، وبرز العلم بتطبيقاته الاستهلاكية على الأخص ليسيطر عملياً على الحياة العربية وبذلك نقلنا المنجزات ولم نأخذ الموقف العقلي الذي أدى اليها . ومن هنا بدأ المجتمع العربي بشكل عام كأنه عربة تتجرجر مترنحة في اقطار الهيمنة .

* النتيجة الثانية :

التصاق جنيني بالماضي بمعطياته التقليدية المرتبطة بالنظام الذي ساد والذي نظر الى الماضي كأنه حقيقة العرب وشخصيتهم وهويتهم وكأنه الكامل المطلق[42] .

وترتبط النتيجتان بفهم الحداثة التي ولدها الاحتكاك بالنموذج الأوروبي وكأنها (كما أكد الدكتور عبد الله العروي) بقوله[43] : (ان الاتصال المادي بين مجتمعين هو السبيل الى امتلاك شروط النهضة

وقوانينها) وذلك ما لم تعـه التوفيقية برؤيتها عندما تصدت الى قيادة الفكر العربي في مرحلة مجابهتها للسيطرة الاستعمارية،ذلك ان فهمها للحداثة يرتبط بالزمنيـة فالحـداثة عنـدها هي معـطيات الـزمن الراهن . . .

وهذا ما عبر عنه العروي في تحليله (لنموذج الشيخ ورجل السياسة والداعي للتقنية) باعتبارها نماذج تمثلت فيها الأصولية والمعاصرة والتوفيقية ، وحددت مناحي الايديولوجية العربية المعاصرة في زمن التصدي للاستعمار تحت مظلة رايات الاستقلال وبناء (الدول المستقلة) في الوطن العربي .

في اطار هذه الأرضية تدافعت حركة التحرر العربي المعاصرة من أجل تأكيـد الانعتاق من السيـطرة الاستعمارية ، وخاصة بعد معاهدة سايكس - بيكو التي أرسى من خلالها الاستعمار الحدود السياسية في

اطار تقسيم النفوذ الفرنسي والانجليزي في الوطن العربي كله ، والتي كانت بداية لنمو حركة التحرر العربي بأيديولوجية تصارعت على تحديد معالمها تيارات اسلامية واتجاهات اقليمية ودعوة قومية . .
كل يريد ان يبلور الوعي بالذات وفق رؤيته ، ومقوماتها ، وادى الصراع بينها الى ان تعبر تلك التيارات عن نفسها بأدوات تنظيمية ارادت بها ان تقود الجماهير وفق تلك الايديولوجيات المختلفة الواضحة التباين فاستند بعضها على تشجيع مباشر أو غير مباشر من الادارة الاستعمارية واستخدامها من قبل هذه الادارة لاحكام قبضة الاستعمار على الوطن العربي (ولن نقف طويلا امام تسلسل التاريخ لابراز مظاهر تطور حركة التحرر العربية ذلك ان مجال البحث لا ينحصر في هذا الاتجاه) ولكننا سنقف امام محاور كان لها الأثر والتأثير في الدعوة الى الانفصال الحضاري عن هذا التيار أو ذاك في مرحلة عبرنا عنها

في مقدمة البحث عن حركة الشعوب على طريق اثبات ذاتيتها بقولنا : انها تحددت في مراحل ثلاث : ـ

* مرحلة التمثل الكامل .
* مرحلة التذكر .
* مرحلة المواجهة .

وفي كل تلك المراحل عاش الوطن العربي من خلال دراسة معطيات رموز النهضة الفكرية ، وكرد فعل للاستعمار وبخاصة بعد وعد (بلفور) الذي تبينت حركة التحرر العربي من خلاله ضرورة المواجهة للاستعمار مواجهة اكثر عنفا واكثر جدية ، ولكن ظلت رؤى وايديولوجية التيارات الاسلامية والقومية والاقليمية تعطي لتلك المواجهة أرضيتها الايديولوجية .

وقد انتصرت الاقليمية في تحقيق ما عرف في التاريخ العربي المعاصر (بالاستقلال) وحيث جهدت

الاقليمية الى تحويل (الحدود السياسية) الى (حدود قومية) تؤكد انفصال الأمم عن بعضها في اطار الوطن الواحد ـ وهذا ما نلمس صداه في ما عبرت عنه ايديولوجية انطوان سعادة بتعبيره عن (الأمة السورية) أو دعوة حزب الوفد في مصر (للأمة المصرية) أو الدعاوى الحديثة التي عبرت عنها (الشخصية التونسية) أو (الشخصية الليبية) أو ما نلمس صداه في دعوات (الوحدات الجغرافية) كوحدة الهلال الخصيب أو المغرب العربي أو وحدة وادي النيل والتي مثلت تراجعا من دعاة الاقليمية ارادوا بها ـ من خلال دعوتهم الى تمايز هذه الأطر الجغرافية من حيث تكوين شخصيتها التاريخية ونمو عوامل الوحدة بينهما في اطار من الانفصال عن الأمة العربية ـ وذلك من أجل مواجهة دعوة الوحدة القومية الشاملة والالتفاف حولها والتي كان لمعطيات منظريها

آنـذاك الأثر البـالغ في ، حض وتفنيـد حجـج الاقليمية)*[44] .

انتصرت الاقليمية مؤسسة الدول الاقليمية التي نجح الاستعمار في امتلاكها بوجوده المباشر أو غير المباشر (والتي عرفت بمرحلة الاستعمار الجديد) عبر امتلاك المؤسسات الثقافية والاقتصادية والاجتماعية ، وعبر تطبيق مشوه للفكر الليبرالي بمظهرية ديمقراطية تكرس الادارة الاستعمارية من ناحية بشكل مباشر أو غير مباشر، وتعمـق من سيطرة الطبقة البرجوازية المرتبطة بالرأسمالية الاستعمارية من ناحية أخرى .

(نموذج الدول المصرية ـ السورية ـ العراقية قبل الثورات فيها) .

ومفرغة لكل عوامل النهضة من محتواها التقدمي فشجعت الدولة الاقليمية نمو تيارات السلفية فيها ، والتي عبّرت عن ذاتها بنمـو (حركـة الاخـوان

المسلمين) و (الجمعيات الصوفية) وغيرها . . لكي تسهم هذه التيارات في تزييف الوعي القومي المفرغ من أي مضامين اجتماعية تقدمية . .

وقد تحددت مجالات الصراع بين هذه التيارات في :

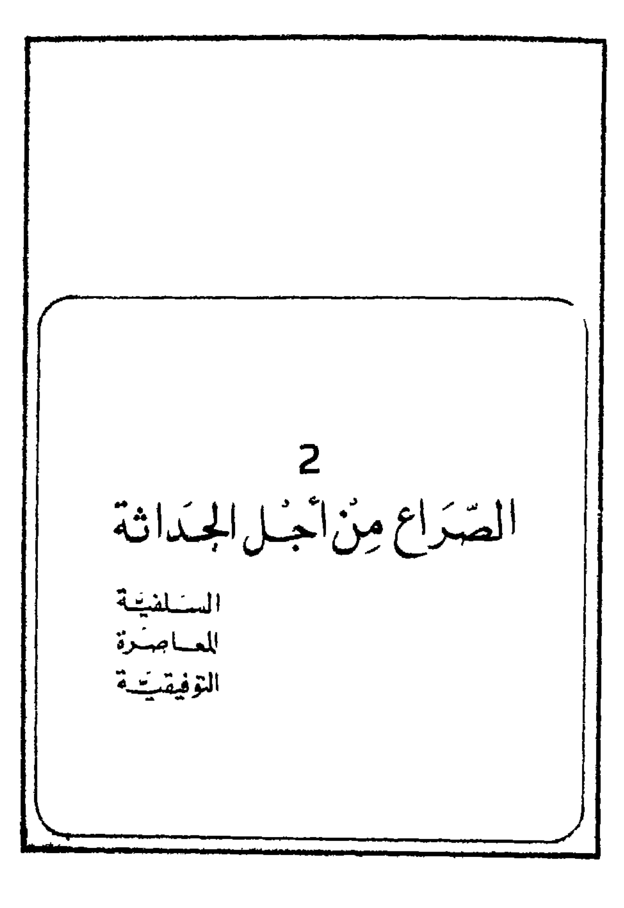
* إثبات الذات . . من اجل تأكيد انتماء الانسان العربي ومقومات شخصيته اما في اطار الاقليمية الفرعونية أو الفينيقية وغيرها واما في إطار تجاوز الوحدة القومية والانتماء إلى الأمة الاسلامية . . واما بالتمسك بالشخصية العربية التي تميز الانسان بانتمائه القومي من غيره . .

* المحتوى الاجتماعي . . . وذلك بالوعي بحركة المجتمع العربي (حتى في اطره الاقليمية) وعلاقاته الاجتماعية والاقتصادية واحساسه بالقواعد الظالمة التي تحد من فعاليته الخلاقة ، وتصادر من حقه

الطبيعي في ملكيته لثروة المجتمع ، وذلك في ظل تمثل الدولة الاقليمية للاجراءات الاقتصادية في الدول الاستعمارية ذاتها باطلاق النشاط الاقتصادي ضمن نظرية الرأسمالية . . أو ببروز دعاوى تقنين العلاقة الاجتماعية الإقتصادية ضمن نظرية التكافل الاجتماعي ، والزكاة المستمدة من فهم تيار السلفية للقيم الاسلامية . .

* الانتماء لمعطيات العصر . . والتي تبلور فيها دعاوى الانقطاع الحضاري التي عبر عنها أدونيس بقوله (ان العرب انفصلوا عن هويتهم الحضارية إما بتعميم الظلامية (السلفية) واما بتعميم (نور زائف) المعاصرة .

والتي ظلت قضية تشد الانسان العربي ، وتحدد اختياراته وذلك في اطار الوعي بالذات وعلاقاتها مع الآخرين . .


2
الصّراع مِنْ أجْل الحَداثة
السلفية
المعاصرة
التوفيقية



(٨) طرحت قضية المحتوى الاجتماعي لحركة التحرر العربي ، بفعل نموّ الوعي بمدى التخلف الذي يعانيه المجتمع العربي سياسياً ، اجتماعياً ، واقتصادياً وثقافياً ، بكل مظاهر العجز التي رافقت بروز (الدول الاقليمية) سواء على مستوى القمع السياسي والاستبدادية الظاهرة التي تحدّ من حركة الانسان وتشلّ ابداعاته ـ عبر تكريس عوامل القهر السياسية ـ (فكراً وممارسة) ومن خلال هامشية التطبيق الليبرالي في بعضها . . أو بسيطرة أداة حكم قمعية غير جماهيرية فيها (حكم الأسرة حتى في اطار نظام الحزب الواحد) .

أو على مستوى القمع الاجتماعي والاقتصادي ، عبر تسلط البرجوازية المرتبطة (فكرا وثقافة وحياة اجتماعية) بالنموذج الأوروبي وبارتباط مصالحها بالحماية المتبادلة بينها وبين الاستعمار : فهي تكرس مصالحه واستثماراته فيعطيها الغطاء الفكري والسياسي والاجتماعي لاستمرار بقائها .

أو على المستوى الثقافي : بتواصل المزج بين السلفية والليبرالية التي يتكامل في معطياتها ما عرفه الدكتور هشام شرابي (بالتمويه الثقافي والاجتماعي) والذي يحقق في المحصلة النهائية التصالح الفكري مع مصالح الامبريالية والبرجوازية المؤدية الى استيعاب الحركة الجماهيرية (حركة الانعتاق) وتمويه مساراتها ، حتى لا تتجذر فتحدث الثورة الشعبية . .

لذلك ، ارتبطت مسألة المضامين الاجتماعية بالفكر القومي .

ـ وان وصمته بطابع الاصلاحية الاجتماعية ـ بفعل التمويه والتصالح الاجتماعي ، واستنباط المقاييس من النموذج الأوروبي ـ بما عرف بالاشتراكية الطوباوية . .
ومن هنا لم يؤد طرح مسألة المضمون الاشتراكي للقومية العربية الى احداث التغيير في مسار الفكر العربي ، لافتقاده لمنهج (بالمعرفة النقدية) على حد قول الدكتور شرابي والتي لم يمارسها الفكر العربي من اجل استنباط الطرق والوسائل في استحداث النهوض ، ذلك ان النظم السياسية التي سادت في مرحلة الدولة الاقليمية (ولا زالت تسود) جعلت من الثقافة ـ (ثقافة اجترار ، وقبول ، وتكثيف وتقليد)[45] .

والتي أدت الى مجموعة من النتائج المبررة لثقافة أدوات الحكم القائمة ، والمموهة لمسار الكفاح الجماهيري ومنها :

أولا :

تسيط الوضع العربي والذي تراه بسطحية وافقية فلا تذهب الى أبعد من القاء تبعية الانهيار على الاستعمار ، اما معالجة الأسباب بدءاً بأبسط اشكاله ومستوياته بالتحليل التجريبي (المعرفة النقدية) .

فهو أمر مستهجن لا يتقبله ذوي الفكر الاصلاحي .

ثانيا :

التسامح مع الذات : باعفاء الذات العربية من مسؤولية التخلف الذي ساد مناحي الحياة العربية . .

وتأرجحها بين الغير والغرر : انها ثقافة اتكال واستسلام وهزيمة .

ثالثا :

التبسيط والتسامح مع الذات يؤدي إلى التمويه

والتصالح الاجتماعي والذي يلتقي مع الفكر الرجعي في تثبيت حركة الفكر ضمن اطارهما .

(هذه النتائج الثلاث طبعت مسار الفكر الذي ساد الوطن العربي بعد الحرب العالمية الثانية ، بل وترك آثاره على الحركة العربية الثورية التي لم تستطع ان تخرج من اسار الاستعمار النفسي والحضاري ، ولم تستطع الخروج أيضاً عن طوق قيمه ، ومقاييسه في احداث التغيير الاجتماعي والاقتصادي . . ذلك ان مفهوم التغيير (والمحدد في الخلق والفعل) على حد تعبير أدونيس لم يستطع الفكر العربي ان يحدثه ، فاقتصرت مقاييس التغيير في مظاهرها المادية (والتي تمثلت في احسن الأحوال في بعض المظاهر الاشتراكية الممتزجة بالفكر الليبرالي تارة (الفابية) أو التي تحمل بعضا من بصمات الماركسية تارة اخرى (تجربة يوغسلافيا) ولم تستطع ان تنغمس في الواقع العربي لتستنبط منه قوانين الفعل والحركة ومقاييس التغيير

الاجتماعي ، فارتبطت حركة الفكر بعد الحرب العالمية الثانية بصورة أو بأخرى ـ بما طرحته الاقليمية من حلول هامشية في الفكر الليبرالي ـ مع مراعاة عمق تيار الأصولية بالحفاظ على بعض مظاهر فهمها الرجعي للاسلام ، مع صدام قائم على التناقض بين رؤيتها والرؤية القومية ، الأمر الذي أدى ـ وبفعل اصلاحية الفكر القومية ـ الى انتشار الفكر الماركسي ، بما عبر من خلال مقولاته عن مضامين اجتماعية تتجاوز بجذريتها اصلاحية الفكر القومي القاصرة آنذاك . .

وعلى الرغم من ارتباط طرح مسألة المضمون الاجتماعي لحركة التحرر العربي بحركة الثورة العربية المعاصرة الا ان ظلال الاصلاحية في قوانين التحول السياسي والاجتماعي ظل يصم تلك الحركة بسماته ومعطياته (تجربة عبد الناصر والتجربة الجزائرية ، إلى آخر تلك التجارب العربية) وذلك من خلال ما

طرحته الحركة الثورية من اطروحات شكلت (دليل عمل) لها :

والتي من خلالها صادرت حركة الجماهير بدعوى (الطليعـــة أو النخبوية) في وصاية اعتبرت فيها الجماهير غير مؤهلة لقيادة مقدراتها السياسية (واضح تأثير التجربة الماركسية وبـالذات اليـوغسلافيـة) وتقننت على أرضيتها قوانين التغير الاجتماعي والتي اتسمت بدءاً من قوانين الاصلاح الزراعي وانتها ء بالقوانين الاشتراكية بسمات (التصالح الاجتماعي) وبتأثيرات الليبرالية من خلال الاعتماد في احداث ذلك التغير الاجتماعي على قوى وشرائح اجتماعية معـــاديـــة ـ بحكم رؤيتهـــا وارتـبـــاط فكـــرهـــا ومصالحها ـ للتغير الاجتماعي المحدث ولآفاق تطوره وتجذره . . فقادت تلك الشرائح ذلك التغير ضمن مسار التمويه والتصالح الاجتماعي وسادت ـ وفق

ذلك ـ نظرة ثقافية انسجمت ومصادرة حركة الجماهير وتمويه التغير الاجتماعي . .

بتبرير آخر افقدت التوجهات الثـورية وآفـاق تطورها (الفكري والتطبيقي مضامينها الثورية بأن خلقت انماطا من التبرير لسيادة الفكر الاصلاحي) وان كانت رؤى القيادات الثورية مناقضة له . .

لكل ذلك ارتبطت قضية المحتوى الاجتماعي بالاصلاحية الليبرالية من جهة وبظلال الماركسية من جهة اخرى في تطبيق لم يمس جوهر البنى الاجتماعية والاقتصادية في الساحات المطبقة لتلك المعطيات الفكرية .

كان لصدمة هزيمة 67 تأثيرها البالغ العمق في مسار الفكـر العربي ، الـذي تصـدى لقيـادة النهضـة العربية . . فقد أثبتت الهزيمة ـ على حد تعبير العديد من رموز الفكر العربي، من سلفية أو معاصرة ـ عجز

التوفيقية التي سادت برؤيتها السياسية في الدولة الاقليمية عن احداث التغير الاجتماعي والاقتصادي في المجتمع العربي ، ذلك ان بعض المفكرين اعتبر الهزيمة هزيمة (للعقل العربي) واعتبرها البعض الأخر هزيمة (للايديولوجية السائدة) .

أولاً :

فالسلفية اعتبرت الهزيمة هزيمة للفكر القومي ، وطرحت (البديل الاسلامي) برؤيته السلفية ، البديل المنقذ للعقل العربي من ازمته (مثال محمد جلال كشك في كتاباته . . الغزو الفكري ـ القومية والغزو الفكري)*[1]أو يوسف القرضاوي في كتابه (الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا) . . . .

وقد أكد القرضاوي أنه بعد (ان فشلت كل الحلول المستوردة وتخبطت كل الحلول المصطنعة وباءت بالعجز والخيبة كل المذاهب الليبرالية والاشتراكية أصبح تغييرها امرا لا مفر منه ، هذا ما

أحست به جماهيرنا العربية المؤمنة ونادت به بعد نكبة يونيو 67 وانه لا حل ولا علاج الا بالعودة الى الاسلام)[46] .

واكد ضمن فصول كتابه على فشل القومية التقدمية والإشتراكية الثورية مبينا حتمية الحل الاسلامي (الحل الاسلامي هو السبيل للانقاذ حتما) ومفنداً البناء الاشتراكي في الأنظمة العربية التقدمية باعتبارها قد أسست على أساس فاشي ديكتاتـوري ملحد وانها وجدت من أجل أن تكون (قناعاً يسترون تحته الكيد بالاسلام وأهله والتنفيس عن احقاد تأكل صدورهم من قديم ضد الدين) .

ويصل في ختام كتابه الى التأكيد على (ان الفكر المستورد قد أخذ يفقد بريقه وان موجة الغلو الثوري قد بدأت تنحسر وان الدور القادم ليس لليمين ، ولليسار،ليس للحل الليبرالي . . ولا للحل الاشتراكي فكلاهما قد جرب حظه ، واستنفذ وقته ، وانما الدور

القادم للحل الطبيعي والحل المنطقي ، والحل الطبيعي لمشكلات هذه الأمة هو الحل الإسلامي . .) .

مؤكداً ـ وفق معايير فهمه لذلك الحل ـ منهج السلفية المتحفظة ـ والمنفصلة حضاريا عن معطيات العصر ـ الحلول الاسلامية لأداة الحكم بالعودة الى إطار الدعوة الى عودة الخلافة الإسلامية التي انتشرت في أوساط الوسائل الاعلامية في عام 1969 م بتأكيد (ان على علماء الأمة الاسلامية والمجاهدين في سبيل رفعة الاسلام تبليغ دعوة مبايعة (فيصل بن عبد العزيز) خليفة للمسلمين ، وان يدعموا (الفيصل كإمام للمسلمين ودعوة الحكام للمسارعة بالانضمام لمجلس الخلافة)[47] ، ومبينا المضامين الاجتماعية للمجتمع العربي ضمن اطار التكافل الاجتماعي ، مجسداً موقف السلفية الرافض لمعطيات الحضارة المعاصرة بستار العودة إلى الأصول الاسلامية ، مغلفاً

ذلك الرفض بأسلوب حماسي وتعميم مقصود . .

* * *

ثانياً :

اما المعاصرة . . فقد اعتبرت غياب الإيديولوجية سبباً لهزيمة العقل العربي ، مؤكدة ان المجتمع العربي في حاجة إلى نظرية علمية تستطيع بحلولها وقوانين تعاملها الإجتماعي والإقتصادي ان تكون اساساً لتجاوز الهزيمة وان (النظرية الماركسية) التي تمتلك بمعطياتها قوانين التعامل الاجتماعي والاقتصادي قادرة ـ عبر التركيز على نجاحات النموذج السوفياتي ـ على تجاوز هزيمة العقل العربي ، الذي ظل مرتهنا لعمليات تزييف الوعي بعقلية غيبية ، حيث (اعتبرت حركة التحرر العربي البنيان الثقافي بما فيه من عادات ذهنية متخلفة ، وقيم تعود الى عصر البداوة والاقطاع ، وعلاقات انسانية غاية في التخلف ، ونظرات حياتية غيبية تواكله اعتبرت كل

ذلك جديراً بالاحترام والاجلال واحاطته بهالة من القدسية) .

هذا ما أورده الدكتور صادق جلال العظم في كتابه (نقد الفكر الديني) كنموذج لغيبية الفكر العربي مؤكداً في ذلك الكتاب على أهمية امتلاك السلاح النظري (الماركسية) وسيلة لتغيير المجتمع العربي والخروج به من اسار (زيف الايديولوجية الدينية ومنظورها المتيولوجي المزيف للواقع)[48] .

* أما كتابات الطيب التريني (كتاب من التراث الى الثورة) فهي تنحصر في استخدام منهج المادية الجدلية في دراسة التراث وتفسيره . . مؤكداً انه يؤسس بمشروعه رؤية جديدة للفكر العربي عبر استخدام المعطيات الماركسية ـ يسعى الى اقامة نظرية في التراث ترتبط بالنظرية الماركسية ، وذلك للوصول الى تحديد منطق الحركة الداخلية للتراث

في وجهيه الحضاري والتقـدمي والكشف عن الجسـور التي توحـد بـين التـراث ـ في وجهـه التقدمي ـ وبين الطرح للواقع العربي ليصل إلى إبراز المسائل الآتية :

* انه بطرحه قضية تقويم التراث العربي فانما يتجاوز بذلك الفكر البرجوازي ، من خلال الفكر المادي التاريخي الجدلي .
* انه يطرح قضية التراث ضمن اطار النظرية الجدلية التاريخية التي تطمح أن تمثل وجها من أوجه التطبيق الحي والتـطوير للنـظريـة المـاديـة التـاريخيـة الجدلية)[49] .

ثالثاً : ـ

اما الفكر القومي التقدمي فقد غابت رؤيته في معالجة قضية النهضة القومية لأن الفكـر القومي التقدمي الذي مثل (رؤية التوفيقية) التي سادت الدول الاقليمية المتشبعة بالنموذج الأوروبي ورؤيته

الليبرالية التي لم تستطـع ان تحدث التغيير الجذري في بنية المجتمع العربي ، مكتفية بملامح اصلاحية في الهياكل الاجتماعية والاقتصادية ضمن اطار ما أكده (منح الصلح) بقوله : مما أضر الثورة العـربية التبسيط المبالغ في فهم وتطبيق الفكرة التي تقول (غير أوضـاع الانسان الاقتصـادية والاجتمـاعية يتغـير الانسان) مؤكداً في ذات الوقت على أنه لا بد (ان يكـون هناك جهـد فكري وثقـافي مواز للجهـد الاقتصادي والاجتماعي ولكن ذلك لم يحدث لأنه لم يصدر من الأنظمة التقدمية أي توجه عميق الى عقل الفرد وضميره لذلك لم يتغير ذلك العقل)[40] .

* * *

والسؤال الذي يطرح نفسه ـ بعد هذا العرض الموجز ـ لتصارع تيارات السلفيـة ، والمعاصـرة ، والتوفيقية التي تصدت عبر رؤيتها وإيديولوجياتها إلى قيادة الفكر العربي ليؤسس وفق معطياتها (كل على

حدة) معايير التقدم ـ والتغير ـ ومقاييس النهضة وقيمتها ـ هل امتلك الفكر العربي تلك المقاييس وهذه المعايير ؟ .

ـ وبأي منظور استطاع الانسان العربي ان يشكل اختياره النظري ؟ كاستجابة موضوعية للوعي بالتخلف والوعي بمدى التقدم المحدث في حضارات العالم المعاصر ؟ .

ان القبول المطلق لمعطيات حضارات العصر ، والاستسلام لأسرها يشكل انفصالا حضاريا عن الذات .

وان الرفض المطلق لمعطيات حضارات العصر والانغلاق على الذات لمواجهة ذلك التقدم يعتبر انفصالا حضاريا لأن معطيات التقدم العلمي والتقني قد تجاوزت ـ بتكثيف وسائل الاتصال بين الشعوب ـ كل امكانيات الانغلاق عن معطياتها .

(كما ان التوفيقية تشكل اداة لاستباحة الشعوب فكريا وروحياً وأخلاقياً على حد تعبير (بابامسكي) في كراسة (القهر الحضاري) أو كما أكد (أدونيس) : (ان الانسان العربي ظل في بنيته العقلية العميقة باق لم يتغير - يبدو - في تزاحم تلك الوسائل والاشكال (معطيات النموذج الأوروبي) مأخوذا مبهورا لا يعرف الا ان يزيد (نقله) سرعة وكثرة، ظناً منه انه يستعيض بالكم عن الكيف . . وبالشكل عن الجوهر . الأمر الذي جعله (صيادا وفريسة ، شيوعيا ورأسماليا . . شرقيا وغربيا انه جهاز استيعاب . . ينقل العالم دون ان يحوله . . أو يصهره في ذاته) [50] .

وتلك هي جوهر القضية . . كيف نجابه حضارة العصر ؟

* * *



3

الصراع من أجل الحداثة

في المنهج



(٩) أولاً :

ان مسألة الموقف من معطيات الحضارات المعاصرة دون انفتاح الى درجة الاستلاب ، وانغلاق الى حد الجمود أو تكيف الى حد التأرجح والذوبان مع فقدان الذات ، تظل من المسائل المرتبطة بجوهر التحرر ذاته ، وبجوهر التحولات الحضارية المستهدف تحقيقها في مجتمعات العالم الثالث عموما والمجتمع العربي على الأخص وان المسألة تبدو بحكم المظهر سهلة في ضبط مقاييسها ، وأطر حركتها ، ومن حيث الجوهر تعتبر مسألة معقدة ، اذ ليس من السهل - وفي

اطار الغزو الحضاري المبرمج ـ الذي تقوم به الامبريالية العالمية بكل ما تملكه من وسائل فكرية ومادية ، لتضع الشعوب ـ كما أسلفنا في مرحلة احتقار الذات ، عبر الشرائح الاجتماعية التي تمتلك ـ بحكم تعليمها ـ القدرة على تعميق مظاهر الاستلاب الحضاري وتوسيع دائرة احتقار الشعوب لذاتها الحضارية ومعطياتها ، أرضية لاستمرار التشبث بالنموذج الأوروبي ، باعتبار ـ كما أكد فرانز فانون ـ (ان الاستعمار قد انتشل الشعوب من الظلام . . وان النتيجة التي سعى اليها هي ان يدخل في روع الشعوب ان رحيله سيردها الى الهمجية والوحشية) . . لذلك ، فان مسألة الموقف من الحضارات المعاصرة من أعقد المسائل ، والتي تحتاج الى ايجاد المقاييس والمعايير النابعة من ذاتية الشعوب الحضارية (ذلك ان الشعوب لا تنسجم الا مع

حضاراتها) قياسا لما يؤكده الكتاب الأخضر بمقولته (ان الشعوب لا تنسجم الا مع فنونها وتراثها)[51] .

وان تلك المقاييس لا تتأتّى الا عبر نظرية شاملة تكوّن الأداة ، وتؤسس المنهج ، وتحدد الرؤية للتعامل مع حضارات العصر . .

ثانيا :

وان وجود المقاييس والمعايير النابعة من النظرية الشمولية في قوانين حركتها لاحداث التغيير الثوري في المجتمع وهياكله الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية تتطلب ان يتوجه بالتغيير الثوري ـ للانسان ذاته ، حتى يصبح التغيير كيفيا لا كمياً وذلك باطلاق طاقات الخلق ، والفعل ، والابداع لدى الانسان وهذا ما أكده بيان الملتقى الرابع للجان الثورية عندما اكد (ان النظرية العالمية الثالثة نظرية انطلاق الجهد

الانساني الذهني والعقلي ليأخذ مداه . . وانها نظرية الابداع والخلق والانتاج)[62] .

ذلك (ان الانسان الحي هو الذي يخرج من التماثل (النموذج) ويدخل في ممارسة افتتاح الطرق، حيث تبدو ارادة التغيير والتجاوز محركا في سبيل ابداع اشكال جديدة للحياة والفكر . . ثقافة جديدة . . وقيم جديدة . . وعلاقات جديدة)[63] .

ثالثاً :

ويرتبط وجود الإنسان المتحرر والمحرر كمدخل لاستحداث التغيرات الفكرية والسياسية والاجتماعية في المجتمع بالحرية ذلك ان الابداع الانساني يرتبط بالحرية السياسية (سيادة الانسان على مقدراته وتحرره الاجتماعي والاقتصادي وملكيته للثورة) . حتى لا يحدث الانفصام في المجتمع بين الابداع الانساني والقمع الاجتماعي والسياسي لأن ثقافة

القمع تؤدي الى قهر الانسان وتغرس فيه الثقافة الاتكـالية العـاجزة عن التعـامـل مـع الانسـان والأشياء . . فهي ثقافة القبول بعجز ، والتكيف باستسلام ، والمسربة لكل الاستلابات الحضارية . .

فالانسان الذي يمتلك نظرية شمولية بقيمها ، ومقاييسها ، ومعاييرها قادر على ان يغوص عبر الابداع في ذاته بحثا عن قيمه الأصيلة ، وصولا الى ترسيخ القواعد الطبيعية ، كمقياس ومرجع وحيد في علاقاته مع غيره ليؤسس عبرها ، مناهـج واداة التعامل مع الآخرين .

رابعاً :

ان التحديد لا ينحصر ضمن المفهوم الزمني الذي يعني رفض الماضي والاستغراق في الحاضر ، أو رفض الحاضر والتشبث بالماضي. ولكنه يتجاوز هذا المقياس فيغوص في الماضي تأصيلاً لمعطيات قيمه ومعاييره

واستنباط حركة الابداع الانساني فيه ـ فليس كل الحاضر تقدميا وليس كل الماضي رجعياً : ـ فالتقدمية لا تكون برفض مطلق للماضي والانغماس في الحاضر ، والرجعية ليست تشبثاً بالماضي ، ولكن التقدمية تكمن في قيمة العطاء والموقف الانساني. فكثيراً ما نجد مواقف تقدمية مشرقة في عمق التراث (كالموقف من الحرية ، والكفاح من أجل تأكيدها وممارستها انتصارا لسيادة الانسان وتأسيس العلاقات الانسانية على أرضيتها) .

وكذلك نلمس مواقف رجعية في الزمن الحاضر من حيث انها تتنكر لانسانية الانسان عبر ما تطرحه وتجسده من قهر واستغلال واستبداد .

خامساً :

إن عقلنة الاصالة ـ باستنباط قيم التراث (الثورية) وابراز قوانين تعامله مع قضايا الانسان هو

التحديث بعينه لأنه ليس كل التراث يشكل اساسا لحداثة الحاضر،ففيه ـ على حد تعبير الدكتور زكي نجيب محمود (الكثير من اللامعقول . . وفيه الكثير من المعقول) لذلك فعقلنة الأصالة عبر مقاييس ومعايير القاعدة الطبيعية في العلاقات هو السبيل الى خلق منهج يبعدنا عن أسر الانفصال الحضاري أما بانغلاقنا في الماضي أو باستغراقنا في الحاضر . .

سادساً :

ان التعامل مع الحضارات الانسانية بمعايير ومقاييس مستنبطة من الذاتية الحضارية للشعوب ، عبر تفاعل علاقاتها في عمق التاريخ يعطيها التمايز في بناء شخصيتها الحضارية ويقيها من الوقوع في دائرة الانفصال الحضاري وتتكيف علاقاتها وفقاً للزمن الحاضر : فليس حضارة التقنية المعاصرة وسيلة للتقدم ، فهي على الرغم من انها تحمل امكانات

التقدم التقني الا انها تحمل في ذات الوقت قيم الفكر الـذي ابدعهـا ، فهي تحمـل سمـات الحضـارة الرأسمالية بنماذج الاستهلاك والربح والاستغلال والفراغ الروحي والاضطرابات الاجتماعية ، كما تحمل في وجهها الآخر بعدها المادي الواحد ، الذي يصادر ابداعات الانسان الخلاقة . . .

سابعاً :

بامتلاك الرؤية والمنهج المستنبط من المعايير الذاتية للشعوب نمتلك عوامل عقلنة الأصالة التي ترسخ تحرر الانسان بامتلاك السلطة وسيطرته على الثروة والتي تؤسس الحضارة الجديدة بكل آفاقها الانسانية والتي تجد صداها في عمق التاريخ الانساني عبر رفض كل نماذج التراث الاستغلالية والاستبدادية والتي تستطيع ان تجسد ما قاله قائد الثورة في لقائه مع علماء الدين ـ (السجل القومي ـ المجلد السابـع ـ يوليـو

1978 م) حيث أكد [54] « ولتكن ثورة دينية . . . . وثورة اقتصادية وسياسية . . لكي نبعث حضارة جديدة » ثورة تتعامل مع حضارات العصر وفق معاييرها الذاتية بدون انسلاخ عن الماضي أو ذوبان في الحاضر ولكن تتعامل بفاعلية مع معطياتها فمن لا ماضي له لا حاضر له . . ومن لا حاضر له . . . . لا مستقبل له . . . ؟

* * *





○ الهوامش

○ المصادر



هوامش ..... وايضاحات

(1) قوانين المزج أو الإندماج .
لمزيد من الايضاح راجع كتاب صورة المستعمر ـ

(2) معذبو الأرض ، فرانز فانون ص 154 .

(3) النظرية الزنجية ليوبولد سنجور (والتي تعبر عن مفارقه حيث تعتبر نموذجا للانفصال الحضاري برفض حضارة الانسان الأبيض ووجوده ذاته والعودة الى الحضارة الزنجية ولكنها في ذات الوقت ترتبط بالفرنسية لغة وثقافة ومصالح عبر عنها سنجور ذاته) . . .

(4) فرانز فانون ـ نفس المصدر السابق .
(5) معذبو الأرض ص 181 .
(6) منح الصلح ـ الاسلام وحركة التحرر العربي ص 37 .
(7) أنور الجندي ـ يقظة الفكر العربي في مواجهة الاستعمار .

(8) نقلا عن كتاب يقظة الفكر العربي في مواجهة الاستعمار (126، 125) .

(9) يقظة الفكر العربي ص 140 .

(10) نفس المصدر ص 140

(11) جيب - الى اين يتجه الاسلام ص 336 ، 338 .

(12) سلامة موسى كتاب اليوم والغد .

(13) نفس المصدر

(14) نفس المصدر .

(15) طه حسين - مستقبل الثقافة في مصر ص 21 ،22 .

(16) أدونيس - الثابت والمتحول الجزء الثالث ص 260 .

(17) اسس التقدم عند مفكري الاسلام للدكتور فهمي جدعان ص 101 .

(18) نفس المصدر ص 325 ، 326 .

(19) عبد الله العروي - الايديولوجية العربية المعاصرة .

(20) خير الدين التونسي - أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك ص 16

(21) احمد أبو ضياف - اتحاف أهل الزمان بمعرفة ملك تونس وعهد الأمان .

(22) عبد الرحمن الكواكبي - طبائع الاستبداد .

(23) الشيخ محمد عبده ـ الأعمال الكاملة جـ أ ص 204 ، 205
تحقيق محمد عمارة

(24) جمال الدين الأفغاني / الأعمال الكاملة ص 473 تحقيق
محمد عمارة

(25) الكواكبي / طبائع الاستبداد

(26) أدونيس / الثابت والمتحول ص 201

(27) د محمد عمارة / التراث في ضوء العقل ص ١٨٢ ص
183 .

(28) نقلا عن كتاب التراث في ضوء العقل ص 182 ، 183

(29) مصطفى عبد الرازق / الاسلام وأصول الحكم ص 84 ،
102 .

(30) مقدمة ابن خلدون .

(31) نقلا عن أسس التقدم عند مفكري الاسلام للدكتور فهمي
جدعان .

(32) رفاعه الطهطاوي / الأعمال الكاملة للدكتور محمد عمارة .

(33) الكواكبي / الأعمال الكاملة .

(34) سلامة موسى / اليوم والغد .

(35) عبد الرحمن الجبرتي / عجائب الآثار ص 161 .

(36) رفاعه الطهطاوي والمرشد الأمين لتعليم البنات والبنين .

(37) تحرير المرأة / قاسم أمين ص 109 ، 110 .

(38) جريدة المقتطف / مايو 1902 .

(39) اسس التقدم عن ممكري الاسلام ـ فهمي جدعان

(40) الشيخ محمد عبده /الأعمال الكاملة .

(41) فاتحة لنهايات القرن / أدونيس ص 86 .

(42) نفس المصدر ص 327 ، 328 .

(43) الايديولوجية العربية المعاصرة / العروي ص 74 .

(44) (انظر بشير بن سلامة / الشخصية التونسية خصائصها ومقدماتها) (الشخصية الليبية / دعوة ظهرت عام 1968 أراد العهد المباد بها أن يلغي انتماء الشعب العربي الليبي لأمته العربية باحلال الشخصية الليبية في اتجاه تجذر الشخصية القومية لدى الشعب العربي الليبي لمزيد من الاطلاع انظر مؤلفات الأستاذ ساطع الحصري : العروبة أولا . دفاع عن العروبة . . آراء وأحاديث في القومية . القومية العربية . . الاقليمية . . الى آخر مؤلفاته .

(45) فاتحة لنهايات القرن ـ أدونيس ص 89 .

(46) يوسف القرضاوي ـ الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا ص 6-7 ص 342 ، 346 ، 347 ـ مجلة المفكر العربي

مايو 69 العدد الرابع ص 22 (أوردها كتاب نقد الفكر الديني) .

(47) نقد الفكر الديني / صادق جلال العظم ص 10

(48) الطيب التزيني / من التراث الى الثورة ص 360

(49) صبح الصلح / الهزيمة والثورة مجلة مواقف العدد الرابع .

(50) أدونيس / فاتحة لنهايات القرن ص 24 ، 25

(51) السجل القومي / الكتاب الأخضر الجزء الثالث (فصل الفنون والآداب) .

(52) بيان الملتقى الرابع للجان الثورية / من 1 ـ 3 مارس 1981 م سبها ـ من المقولات الفقهية الثورية

(53) ادونيس / فاتحة لنهايات القرن .

(54) السجل القومي / المجلد السابع يولو 1978 م .

* * *



المصادر والمراجع

* معذبو الأرض / فرانز فانون .
* صورة المستعمر / البيرميمي .
* الاسلام وحركة التحرر العربي / منح الصلح .
* يقظة الفكر العربي في مواجهة الاستعمار / انور الجندي .
* الاتجاهات الوطنية في الأداب المعاصرة (ج 2) الدكتور محمد حسين .
* الثابت والمتحول / أدونيس (3 أجزاء) .
* الايديولوجية العربية المعاصرة (عبد الله العروي) .
* العرب والفكر التاريخي (عبد الله العروي) .
* الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي. تحقيق د. محمد عمارة .
* التراث في ضوء العقل / الدكتور محمد عمارة .
* نظرة جديدة الى التراث . . الدكتور محمد عمارة .

المراجع والمصادر

* اسس التقدم عند مفكري الاسلام / الدكتور فهمي جدعان
* فاتحة لنهايات القرن / أدونيس
* الشخصية التونسية خصائصها ومقوماتها / البشير بن سلامة
* دفاع عن العروبة والإقليمية وآراء وأحاديث في القومية / ساطع الحصري .
* الحلول المستوردة وكيف جنت على امتنا / يوسف القرضاوي
* القوميه والغزو الفكري / محمد جلال كشك .
* نقد الفكر الديني / الدكتور صادق جلال العظم .
* مقدمات لدراسة المجتمع العربي / الدكتور هشام شرابي
* من التراث الى الثورة / الدكتور الطيب التزيني .
* السجل القومي (المجلد السابع) .
* الكتاب الأخضر (الجزء الثالث) للعقيد معمر القذافي .
* بيان الملتقى الرابع للحان الثورية .
* كراسة (القهر الحضاري) / أحمد [illegible]سكي



صدر من سلسلة كتاب الشعب
لسنة 1390 من وفاة الرسول 1981 م

